

oct 7-55

ŒUVRES CHOISIES

DE BOSSUET

TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

ŒUVRES CHOISIES

DE BOSSUET

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

ŒUVRES CHOISIES

DE BOSSUET

TOME TROISIÈME

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1894



HISTOIRE DES VARIATIONS

DES

ÉGLISES PROTESTANTES.

(SUITE.)

LIVRE VII.

Récit des variations et de la réforme d'Angleterre sous Henri VIII, depuis l'an 1529 *jusqu'à* 1547 *; et sous Édouard VI, depuis* 1547 *jusqu'à* 1553, *avec la suite de l'histoire de Cranmer jusqu'à sa mort, en* 1556.

SOMMAIRE. — La réformation anglicane, condamnable par l'Histoire même de M. Burnet. Le divorce de Henri VIII. Son emportement contre le saint Siége. Sa primauté ecclésiastique. Principes et suites de ce dogme. Hors ce point, la foi catholique demeure en son entier. Décision de foi de Henri. Ses six articles. Histoire de Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéri, auteur de la réformation anglicane ; ses lâchetés, sa corruption, son hypocrisie. Ses sentiments honteux sur la hiérarchie. La conduite des prétendus réformateurs, et en particulier celle de Thomas Cromwel, vice-gérant du roi au spirituel. Celle d'Anne de Boulen, contre laquelle la vengeance divine se déclare. Prodigieux aveuglement de Henri dans tout le cours de sa vie. Sa mort. La minorité d'Édouard VI, son fils. Les décrets de Henri sont changés. La primauté ecclésiastique du roi demeure seule. Elle est portée à des excès dont les protestants rougissent. La réformation de Cranmer appuyée sur ce fondement. Le roi regardé comme l'arbitre de la foi. L'antiquité méprisée. Continuelles variations. Mort d'Édouard VI. Attentat de Cranmer et des autres contre la reine Marie, sa sœur. La religion catholique est rétablie. Honteuse fin de Cranmer. Quelques remarques particulières sur l'Histoire de M. Burnet et sur la réformation anglicane.

La mort de Luther fut bientôt suivie d'une autre mort, qui causa de grands changements dans la religion. Ce fut celle de Henri VIII, qui, après avoir donné de si belles espérances dans les premières années de son règne, fit un si mauvais usage des rares qualités d'esprit et de corps que Dieu lui avoit données. Personne n'ignore les déréglements de ce prince, ni l'aveuglement où il tomba par ses malheureuses amours, ni combien il répandit de sang depuis qu'il s'y fut abandonné, ni les suites effroyables de ses mariages, qui presque tous furent funestes à celles qu'il épousa. On sait aussi à quelle occasion ce prince très-catholique se fit auteur d'une nouvelle secte, également détestée par les catholiques, par les luthériens et par les sacramen-

taires. Le saint Siége ayant condamné le divorce qu'il avoit fait, après vingt-cinq ans de mariage avec Catherine d'Aragon, veuve de son frère Arthur, et le mariage qu'il contracta avec Anne de Boulen, non-seulement il s'éleva contre l'autorité du Siége qui le condamnoit, mais encore, par une entreprise inouïe jusques alors parmi les chrétiens, il se déclara chef de l'Église anglicane, tant au spirituel qu'au temporel; et c'est par là que commence la réformation anglicane, dont on nous a donné depuis quelques années une Histoire si ingénieuse, et en même temps si pleine de venin contre l'Église catholique.

Le docteur Gilbert Burnet, qui en est l'auteur, nous reproche dès sa préface et dans toute la suite de son Histoire, d'avoir tiré beaucoup d'avantage de la conduite de Henri VIII et des premiers réformateurs de l'Angleterre. Il se plaint surtout de Sanderus, historien catholique, qu'il accuse d'avoir inventé des faits atroces, afin de rendre odieuse la réformation anglicane. Ces plaintes se tournent ensuite contre nous et contre la doctrine catholique. « Une religion, dit-il[1], fondée sur la fausseté, et élevée sur l'imposture, peut se soutenir par les mêmes moyens qui lui ont donné naissance. » Il pousse encore plus loin cet outrageux discours : « Le livre de Sanderus peut bien être utile à une Église qui jusques ici ne s'est agrandie que par des faussetés et des tromperies publiques. » Autant que sont noires les couleurs dont il nous dépeint, autant sont éclatants et pompeux les ornements dont il pare son Église. « La réformation, poursuit-il, a été un ouvrage de lumière; on n'a pas besoin du secours des ombres pour en relever l'éclat : et si l'on veut faire son apologie, il suffit d'écrire son histoire. » Voilà de belles paroles; et on n'en emploierait pas de plus magnifiques, quand même dans les changements de l'Angleterre on auroit à nous faire voir la même sainteté qui parut dans le christianisme naissant. Considérons donc, puisqu'il le veut, cette histoire qui justifie la réformation par sa seule simplicité. Nous n'avons pas besoin d'un Sanderus; M. Burnet nous suffit pour bien entendre ce que c'est que cet ouvrage de lumière; et la seule suite des faits rapportés par cet adroit défenseur de la réformation anglicane, suffit pour nous en donner une juste idée. Que si l'Angleterre y trouve des marques sensibles de l'aveuglement que Dieu répand quelquefois sur les rois et sur les peuples, qu'elle ne s'en prenne pas à moi, puisque je ne fais que suivre une histoire que son parlement en corps a honorée d'une approbation si authentique[2]; mais qu'elle adore les jugements cachés de Dieu, qui n'a laissé aller les erreurs de cette savante et illustre nation jusqu'à un excès si visible, qu'afin de lui donner de plus faciles moyens de se reconnoître.

Le premier fait important que je remarque dans M. Burnet, est celui qu'il avance dès sa préface, et qu'il fait paroître ensuite dans tout son livre : c'est lorsque Henri VIII commença la réformation, « il semble qu'il ne songeoit en tout cela qu'à intimider la cour de Rome, et à con-

1. *Réfut. de Sand.*, tom. I, pag. 545.
2. *Ext. des reg. de la Chamb. des seign. et des comm.*, du 3 janv. 1681, 23 déc. 1680, et 5 janv. 1681, à la tête du tome II de l'*Hist.* de Burnet.

traindre le pape de le satisfaire : car dans son cœur il crut toujours les opinions les plus extravagantes de l'Église romaine, telles que sont la transsubstiantation, et les autres corruptions du sacrifice de la messe : ainsi il mourut plutôt dans cette communion que dans celle des protestants. » Quoi qu'en dise M. Burnet, nous n'accepterons pas la communion de ce prince, qu'il semble nous offrir; et puisqu'il le rejette de la sienne, il résulte d'abord de ce fait, que l'auteur de la réformation anglicane, et celui qui, à vrai dire, en a posé le véritable fondement dans la haine qu'il a inspirée contre le pape et contre l'Église romaine, est un homme également rejeté et anathématisé de tous les partis.

Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ce prince ne s'est pas contenté de croire en son cœur et de professer de bouche tous ces points de croyance, que M. Burnet appelle les plus grandes et les plus extravagantes de nos corruptions : il les a données pour loi à toute l'Église anglicane, « en sa nouvelle qualité de chef souverain de cette Église sous Jésus-Christ. » Il les a fait approuver par tous les évêques et par tous les parlements, c'est-à-dire par tous les tribunaux, où consiste encore à présent, dans la réformation anglicane, le souverain dégré de l'autorité ecclésiastique. Il les a fait souscrire et mettre en pratique par toute l'Angleterre, et en particulier par les Cromwel, par les Cranmer, et par tous les autres héros de M. Burnet, qui luthériens ou zuingliens dans leur cœur, et désirant d'établir le nouvel Évangile, assistoient néanmoins à l'ordinaire à la messe, comme au culte public qu'on rendoit à Dieu, ou la disoient eux-mêmes, et en un mot, pratiquoient tout le reste de la doctrine et du service reçu dans l'Église, malgré leur religion et leur conscience.

Thomas Cromwel fut celui que le roi établit son vicaire général au spirituel en 1535, incontinent après sa condamnation, et qu'en 1536 il fit son vice-gérant dans sa qualité de chef souverain de l'Église[1] : par où il le mit à la tête de toutes les affaires ecclésiastiques et de tout l'ordre sacré, quoiqu'il fut un simple laïque, et qu'il soit toujours demeuré tel. On n'avoit point encore trouvé cette dignité dans l'état des charges d'Angleterre, ni dans la notice des offices de l'Empire, ni dans aucun royaume chrétien; et Henri VIII fit voir pour la première fois à l'Angleterre et au monde chrétien un milord vice-gérant, et un vicaire général du roi au spirituel.

L'intime ami de Cromwel, et celui qui conduisit le dessein de la réformation anglicane, fut Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéri. C'est le grand héros de M. Burnet. Il abandonne Henri VIII, dont les scandales et les cruautés sont trop connus. Mais il a bien vu qu'en faire autant de Cranmer, qu'il regarde comme étant l'auteur de la réformation, ce seroit nous donner d'abord une trop mauvaise idée de tout cet ouvrage. Il s'étend donc sur les louanges de ce prélat; et non content d'en admirer partout la modération, la piété et la prudence, il ne craint point de le faire autant ou plus irrépréhensible que saint Athanase et

1. Burn., *Hist.*, tom. I, pag. 244.

saint Cyrille, et d'un si rare mérite, que « jamais peut-être prélat de l'Église n'a eu plus d'excellentes qualités, et moins de défauts[1]. »

Il est vrai qu'il ne faut pas compter beaucoup sur les louanges que M. Burnet donne aux héros de la réforme; témoin celles qu'il a données à Montluc, évêque de Valence. « C'étoit, dit-il[2], un des plus sages ministres de son siècle, toujours modéré dans les délibérations qui regardoient la conscience; ce qui le fit soupçonner d'être hérétique. Toute sa vie a les caractères d'un grand homme; et l'on n'y sauroit guère blâmer que l'attachement inviolable qu'il eut durant tant d'années pour la reine Catherine de Médicis. » Le crime sans doute étoit médiocre, puisqu'il devoit tout à cette princesse, qui d'ailleurs étoit sa reine, femme et mère de ses rois, et toujours unie avec eux; de sorte que ce prélat, à qui on ne peut guère reprocher que d'avoir été fidèle à sa bienfaitrice, doit être, selon M. Burnet, un des hommes de son siècle des plus élevés au-dessus de tout reproche. Mais il ne faut pas prendre au pied de la lettre les éloges que ces réformes donnent aux héros de leur secte. Le même M. Burnet, dans le même livre où il relève Montluc par cette belle louange, en parle ainsi : (Cet évêque a été célèbre, mais il a eu ses défauts[3]. » Après ce qu'il en a dit, on doit croire que « ces défauts qu'il a eus, » c'est seulement « de s'être efforcé de corrompre la fille d'un seigneur d'Irlande qui l'avoit reçu dans sa maison; c'est d'avoir eu avec lui « une courtisane angloise qu'il entretenoit ; » c'est que cette malheureuse ayant bu sans réflexion le précieux baume dont Soliman avoit fait présent à ce prélat. « Il en fut outré dans un tel excès, que ses cris réveillèrent tout le monde dans la maison, où l'on fut aussi témoin de ses emportements et de son incontinence. » Voilà les petits défauts d'un prélat dont toute la vie « a les caractères d'un grand homme. » La réforme, ou peu délicate en vertu, ou indulgente envers ses héros, leur pardonne facilement de semblables abominations; et si, pour avoir eu seulement une légère teinture de réformation, Montluc, malgré de tels crimes, est un homme presque irréprochable, il ne faut pas s'étonner que Cranmer, un si grand réformateur, ait pu mériter tant de louanges.

Ainsi, sans dorénavant nous laisser surprendre aux éloges dont M. Burnet relève ses réformés, et surtout Cranmer, faisons l'histoire de ce prélat sur les faits qu'en a rapportés cet historien, qui est son perpétuel admirateur, et voyons en même temps dans quel esprit la réformation a été conçue.

Dès l'an 1529, Thomas Cranmer s'étoit mis à la tête du parti qui favorisoit le divorce avec Catherine, et le mariage que le roi avoit résolu avec Anne de Boulen[4]. En 1530, il fit un livre contre la validité du mariage de Catherine; et on peut juger de l'agrément qu'il trouva auprès d'un prince dont il flattoit la passion dominante. On commença dès lors à le regarder à la cour comme une espèce de favori, qu'on croyoit devoir succéder au crédit du cardinal de Volsey. Cranmer étoit dès lors « en-

1. Préf., sur la fin. — 2. 2 part., liv. I, pag. 126. — 3 Ibid., pag. 312.
4. Burn., tom. I, liv. I, pag. 123.

gagé dans les sentiments de Luther[1], » et, comme dit M. Burnet, il étoit « le plus estimé » de ceux qui les avoient embrassés[2]. « Anne de Boulen, » poursuit cet auteur, » avoit aussi reçu quelque teinture de cette doctrine. » Dans la suite il la fait paroître tout à fait liée au sentiment de ceux qu'il appelle les réformateurs. Il faut toujours entendre par ce mot les ennemis ou cachés ou déclarés de la messe et de la doctrine catholique. « Tous ceux du même parti, » ajoute-t-il[3], « se déclaroient pour le divorce. » Voilà les secrètes liaisons de Cranmer et de ses adhérents avec la maîtresse de Henri : voilà les fondements du crédit de ce nouveau confident, et les commencements de la réforme d'Angleterre. Le malheureux prince, qui ne savoit rien de ces liaisons ni de ces desseins, se lioit lui-même insensiblement avec les ennemis de la foi qu'il avoit jusqu'alors si bien défendue; et par leurs trames secrètes, il servoit sans y penser au dessein de la détruire.

Cranmer fut envoyé en Italie et à Rome pour l'affaire du divorce; et il y poussa si loin la dissimulation de ses erreurs, que le pape le fit son pénitencier[4] : ce qui montre qu'il étoit prêtre. Il accepta cette charge, tout luthérien qu'il étoit. De Rome il passa en Allemagne, pour y ménager les protestants ses bons amis : et ce fut alors qu'il épousa la sœur d'Osiandre. On dit qu'il l'avoit séduite, et qu'on le contraignit de l'épouser[5]; mais je ne garantis point ces faits scandaleux, jusqu'à ce que je les trouve bien avérés par le témoignage des auteurs du parti, ou en tout cas non suspects. Pour le mariage, le fait est constant. Ces messieurs sont accoutumés, malgré les canons et malgré la profession de la continence, à tenir de tels mariages pour honnêtes. Mais Henri n'étoit pas de cet avis, et il détestoit les prêtres qui se marioient. Cranmer avoit déjà été chassé du collége de Christ à Cambridge, à cause d'un premier mariage. Le second, qu'il contracta dans la prêtrise, lui eût fait de bien plus terribles affaires; puisque même, selon les canons, il eût été exclu de ce saint ordre par un second mariage, quand il eût été contracté devant la prêtrise. Les réformateurs se jouoient en leur cœur et des saints canons, et de leurs vœux, mais, par la crainte de Henri, il fallut tenir ce mariage fort caché : et ce grand réformateur commença par tromper son maître dans une matière si importante.

Pendant qu'il étoit en Allemagne en l'an 1533, l'archevêché de Cantorbéri vint à vaquer par la mort de Varham. Le roi d'Angleterre y nomma Cranmer: il l'accepta. Le pape, qui ne lui connoissoit aucune autre erreur que celle de soutenir la nullité du mariage de Henri, chose alors assez indécise, lui donne ses bulles[6]: Cranmer les reçut, et ne craignit pas de se souiller en recevant, comme on parloit dans le parti, le caractère de la bête.

A son sacre, et devant que de procéder à l'ordination, il fit le serment de fidélité qu'on avoit accoutumé de faire au pape depuis quelques siècles. Ce ne fut pas sans scrupule, à ce que dit M. Burnet; mais

1. Tome I, liv. I, pag. 132. — 2. Ibid., 135. — 3. Ibid.
4. Ibid., pag. 137, 141. — 5. Ibid, 145. — 6. Ibid., 189.

Cranmer étoit un homme d'accommodement: il sauva tout, en protestant que par ce serment il ne prétendoit nullement se dispenser de son devoir envers sa conscience, envers le roi et l'État: protestation en elle-même fort inutile; car qui de nous prétend s'engager par ce serment à rien qui soit contraire à sa conscience, ou au service du roi et de son État? Loin qu'on prétende préjudicier à ces choses, il est même exprimé dans ce serment, qu'on le fait sans préjudice des droits de son ordre, « salvo ordine meo [1]. » La soumission qu'on jure au pape pour le spirituel est d'un autre ordre que celle qu'on doit naturellement à son prince pour le temporel: et, sans protestation, nous avons toujours bien entendu que l'une n'apporte point de préjudice à l'autre. Mais enfin, ou ce serment est une illusion, ou il oblige à reconnoître la puissance spirituelle du pape. Le nouvel archevêque la reconnut donc, quoiqu'il n'y crût pas. M. Burnet avoue que cet expédient « étoit peu conforme à la sincérité de Cranmer [2] : » et, pour adoucir comme il peut une si criminelle dissimulation, il ajoute un peu après: « Si cette conduite ne fut pas suivant les règles les plus austères de la sincérité, du moins on n'y voit aucune supercherie. » Qu'appelle-t-on donc supercherie? et y en a-t-il de plus grande que de jurer ce qu'on ne croit pas, et se préparer des moyens d'éluder son serment par une protestation conçue en termes si vagues? Mais M. Burnet ne nous dit pas que Cranmer, qui fut sacré avec toutes les cérémonies du pontifical, outre ce serment dont il prétendoit éluder la force, fit d'autres déclarations contre lesquelles il ne réclama pas: comme de « recevoir avec soumission les traditions des Pères, et les constitutions du saint Siége apostolique; de rendre obéissance à saint Pierre en la personne du pape, son vicaire, et de ses successeurs, selon l'autorité canonique; de garder la chasteté [3]: » ce qui, dans le dessein de l'Église, expressément déclaré dès le temps qu'on y reçoit le sous-diaconat, emportoit le célibat et la continence. Voilà ce que M. Burnet ne nous dit pas. Il ne nous dit pas que Cranmer dit la messe selon la coutume avec son consacrant. Cranmer devoit encore protester contre cet acte, et contre toutes les messes qu'il dit en officiant dans son Église; du moins durant tout le règne de Henri VIII, c'est-à-dire trente ans entiers. M. Burnet ne nous dit pas toutes ces belles actions de son héros. Il ne nous dit pas qu'en faisant des prêtres, comme il en fit sans doute durant tant d'années, étant archevêque, il les fit selon les termes du pontifical, où Henri ne changea rien, non plus qu'à la messe. Il leur donna donc le pouvoir « de changer par leur sainte bénédiction le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et d'offrir le sacrifice, et dire la messe tant pour les vivants que pour les morts [4]. » Il eût été bien plus important de protester contre tant actes si contraires au luthéranisme, que contre le serment d'obéir au pape. Mais c'est que Henri VIII, qu'une protestation contre la primauté du pape n'offensoit pas, n'auroit pas souffert les autres: c'est pourquoi Cranmer dissimule. Le voilà

1. *Pont. Rom., in consec. Episc.* — 2. Burn., tom. I, liv. II, pag. 190.
3. *Pont. Rom., in consec. episc.* — 4. *Pont. Rom., in ord. presbyt.*

tout ensemble luthérien, marié, cachant son mariage, archevêque selon le pontifical romain, soumis au pape, dont en son cœur il abhorroit la puissance, disant la messe, qu'il ne croyoit pas, et donnant pouvoir de la dire; et néanmoins, selon M. Burnet, un second Athanase, un second Cyrille, un des plus parfaits prélats qui furent jamais dans l'Église. Quelle idée nous veut-on donner non-seulement de saint Athanase et de saint Cyrille, mais encore de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Augustin, et en un mot de tous les saints, s'ils n'ont rien de plus excellent ni de moins défectueux qu un homme qui pratique durant si longtemps ce qu'il croit être le comble de l'abomination et du sacrilége? Voilà comme on s'aveugle dans la nouvelle réforme, et comme les ténèbres, dont l'esprit des réformateurs a été couvert, se répandent encore aujourd'hui sur leurs défenseurs.

M. Burnet prétend que son archevêque fit ce qu'il put pour ne pas accepter cette éminente dignité, et il admire sa modération. Pour moi, je veux bien ne pas disputer aux plus grands ennemis de l'Église certaines vertus morales, qu'on trouve dans les philosophes et dans les païens, qui n'ont été, dans les hérétiques, qu'un piége de Satan pour prendre les foibles, et une partie de l'hypocrisie qui les séduit. Mais M. Burnet a trop d'esprit pour ne pas voir que Cranmer, qui avoit pour lui Anne de Boulen, dont le roi étoit si épris, qui faisoit tout ce qu'il falloit pour favoriser les nouvelles amours de ce prince, et qui, après s'être déclaré contre le mariage de Catherine, se rendoit si nécessaire pour le rompre, sentoit bien que Henri ne se pouvoit jamais donner un plus favorable archevêque; de sorte que rien ne lui étoit plus aisé que d'avoir l'archevêché en le refusant, et de joindre à l'honneur d'une si grande prélature celui de la modération.

En effet, dès que Cranmer y fut élevé, il commença à travailler dans le parlement à déclarer la nullité du mariage. Dès l'année d'auparavant, c'est-à-dire en 1532, le roi avoit déjà épousé Anne de Boulen en secret: elle étoit grosse, et il étoit temps d'éclater [1]. L'archevêque, qui n'ignoroit pas ce secret, se signala en cette rencontre [2], et témoigna beaucoup de vigueur à flatter le roi. Par son autorité archiépiscopale, il lui écrivit une grave lettre sur son mariage incestueux avec Catherine [3]: mariage, disoit-il, qui scandalisoit tout le monde; et lui déclaroit que, pour lui, il n'étoit pas résolu à souffrir davantage un si grand scandale. Voilà un homme bien courageux, et un nouveau Jean-Baptiste. Là-dessus il cite le roi et la reine devant lui: on procède. La reine ne comparoît pas: l'archevêque, par contumace, déclara le mariage nul dès le commencement, et n'oublia pas, dans sa sentence, de prendre la qualité de légat du saint Siége, selon la coutume des archevêques de Cantorbéri. M. Burnet insinue qu'on crut par là donner plus de force à la sentence; c'est-à-dire que l'archevêque, qui en son cœur ne reconnoissoit ni le pape, ni le saint Siége, vouloit, pour l'amour du roi, prendre la qualité la plus favorable à autoriser ses plaisirs. Cinq jours après, il approuva le mariage secret d'Anne de Boulen, quoique

1. Burn., tom. I, liv. II, pag. 191. — 2. Ibid., 186. — 3. Ibid., 193.

fait avant la déclaration de la nullité de celui de Catherine, et l'archevêque confirma une procédure si irrégulière.

On sait assez la sentence définitive de Clément VII contre le roi d'Angleterre. Elle suivit de près celle que Cranmer avoit donnée en sa faveur. Henri, qu'on avoit flatté de quelque espérance du côté de la cour de Rome, s'étoit de nouveau soumis à la décision du saint Siége, même depuis le jugement de l'archevêque. Je n'ai pas besoin de raconter jusqu'à quel excès de colère il fut transporté; et M. Burnet avoue lui-même « qu'il ne garda aucune mesure dans son ressentiment [1]. » Dès là donc il commença de pousser à l'extrémité sa nouvelle qualité de « chef souverain de l'Église anglicane, sous Jésus-Christ. »

Ce fut alors que l'univers déplora le supplice des deux plus grands hommes d'Angleterre en savoir et en piété : Thomas Morus, grand chancelier, et Fischer, évêque de Rochestre. M. Burnet en gémit lui-même, et regarde « la fin tragique de ces deux grands hommes » comme une « tache à la vie de Henri [2]. »

Ils furent les deux plus illustres victimes de la primauté ecclésiastique. Morus, pressé de la reconnoître, fit cette belle réponse: qu'il se défieroit de lui-même s'il étoit seul contre tout le parlement: mais que, s'il avoit contre lui le grand conseil d'Angleterre, il avoit pour lui toute l'Église, ce grand conseil des chrétiens [3]. La fin de Fischer ne fut pas moins belle ni moins chrétienne.

Alors commencèrent les supplices indifféremment contre les catholiques et les protestants; et Henri devint le plus sanguinaire de tous les princes. Mais la date est remarquable. « Nous ne voyons nullement, dit M. Burnet, que la cruauté lui ait été naturelle: il a régné, poursuit-il, vingt-cinq ans sans faire mourir autre personne pour crime d'État, » que deux hommes dont le supplice ne lui peut être reproché. Dans les six dernières années de sa vie, il ne garda, dit le même auteur, « aucunes mesures dans ses exécutions [4]. » M. Burnet ne veut ni qu'on l'imite, ni aussi qu'on le condamne avec une extrême rigueur; mais nul ne le condamne plus rigoureusement que M. Burnet lui-même. C'est lui qui parle ainsi de ce prince [5]: « Il fit des dépenses excessives, qui l'obligèrent à fouler ses peuples; il extorqua du parlement, par deux fois, un acquit de toutes ses dettes; il falsifia sa monnoie, et commit bien d'autres actions indignes d'un roi. Son esprit chaud et emporté le rendit sévère et cruel; il fit condamner à mort un bon nombre de ses sujets, pour avoir nié sa primauté ecclésiastique, entre autres Fischer et Morus, dont le premier étoit fort vieux, et l'autre pouvoit passer pour l'honneur de l'Angleterre, soit en probité ou en savoir. » On peut voir le reste dans la Préface de M. Burnet; mais je ne puis oublier ce dernier trait: « Ce qui mérite le plus de blâme, c'est, dit-il, qu'il donna l'exemple pernicieux de fouler aux pieds la justice, et d'opprimer l'innocence, en faisant juger des personnes sans les en-

1. Burn., tom. I, liv. II, pag. 199.
2. Ibid., pag. 227, 229, etc.; liv. III, pag. 483 et suiv. — 3. Ibid., 228.
4. Ibid., tom. I, liv. III, pag. 242. — 5. Préf.

tendre. » M. Burnet veut avec tout cela que nous croyions qu'encore que pour des « fautes légères il traînât les gens en justice, » néanmoins « les lois présidoient dans toutes ces causes-là ; les accusés n'étoient ni poursuivis ni jugés que conformément au droit [1] : » comme si ce n'étoit pas le comble de la cruauté et de la tyrannie, de faire des lois iniques, comme fut celle de condamner des accusés sans les ouïr, et de tendre des piéges aux innocents, dans les formalités de la justice. Mais qu'y a-t-il de plus affreux que ce qu'ajoute ce même historien [2] : « Que ce prince, soit qu'il ne pût souffrir qu'on lui contredît, soit qu'il fût enflé du titre glorieux de chef de l'Église, que ses peuples lui avoient déféré, soit que les louanges de ses flatteurs l'eussent gâté, se persuadoit que tous ses sujets étoient obligés de régler leur foi sur ses décisions ? » Voilà, comme dit M. Burnet, dans la vie d'un prince, « des taches si odieuses, qu'un honnête homme ne sauroit l'en excuser ; » et nous sommes obligés à cet auteur de nous avoir, par son aveu, sauvé la peine de rechercher des preuves de tous ces excès, dans des histoires qui auroient pu paroître plus suspectes. Mais ce qu'on ne peut dissimuler, c'est que Henri, auparavant si éloigné de ces horribles désordres, n'y tomba, de l'aveu de M. Burnet, que dans les dix dernières années de sa vie, c'est-à-dire qu'il y tomba incontinent après son divorce, après sa rupture ouverte avec l'Église, après qu'il eut usurpé, par un exemple inouï dans tous les siècles, la primauté ecclésiastique : et on est forcé d'avouer qu'une des causes de son prodigieux aveuglement fut « ce titre glorieux de chef de l'Église, que ses peuples lui avoient déféré. » Je laisse maintenant à penser au lecteur chrétien si ce sont là des caractères d'un réformateur, ou d'un prince dont la justice divine venge les excès par d'autres excès, qu'elle livre aux désirs de son cœur, et qu'elle abandonne visiblement au sens réprouvé.

Le supplice de Fischer et de Morus, et tant d'autres sanglantes exécutions, répandirent la terreur dans les esprits : chacun jura la primauté de Henri, et on n'osa plus s'y opposer. Cette primauté fut établie par divers décrets du parlement ; et le premier acte qu'en fit le roi, « fut de donner à Cromwel la qualité de son vicaire général » au spirituel, « et celle de visiteur de tous les couvents et de tous les priviléges d'Angleterre [3]. » C'étoit proprement se déclarer pape : et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'étoit remettre toute la puissance ecclésiastique entre les mains d'un zuinglien, car je crois que Cromwel l'étoit ; ou tout au moins d'un luthérien, si M. Burnet l'aime mieux ainsi. Nous avons vu que Cranmer étoit de même parti, intime ami de Cromwel ; et tous deux ils agissoient de concert pour pousser le roi irrité contre la foi ancienne [4]. La nouvelle reine les appuyoit de tout son pouvoir, et fit donner à Schaxton et à Latimer, ses aumôniers, autres protestants cachés, les évêchés de Salisbury et de Worchestre. Mais, quoique tout fût si contraire à l'ancienne religion, et que les premières puissances ecclésiastiques et séculières conspirassent à la détruire de

1. Burn., tom. I, liv. III, pag. 243. — 2. Ibid. — 3. Pag. 244
4. Ibid., pag. 245.

fond en comble, il n'est pas toujours au pouvoir des hommes de pousser leurs mauvais desseins aussi loin qu'ils veulent. Henri n'étoit irrité que contre le pape et le saint Siége. Ce fut donc cette autorité qu'il attaqua seule : et Dieu voulut que la réformation portât sur le front, dès son origine, le caractère de la haine et de la vengeance de ce prince. Ainsi, quelque aversion que le vicaire général eût de la messe, il ne lui fut pas donné alors de prévaloir, comme un autre Antiochus, « contre le sacrifice perpétuel [1]. » Une de ses ordonnances de visite fut que chaque prêtre diroit la messe tous les jours [2], et que les religieux observeroient soigneusement leur règle, et en particulier leurs trois vœux [3].

Cranmer fit aussi sa visite archiépiscopale dans sa province; mais ce fut « avec la permission du roi [4]; » on commençoit à faire tous les actes de la juridiction ecclésiastique par l'autorité royale. Tout le but de cette visite, comme de toutes les actions de ce temps, fut de bien établir la primauté ecclésiastique du roi. Le complaisant archevêque n'avoit rien tant à cœur alors; et le premier acte de juridiction que fit l'évêque du premier siége d'Angleterre fut de mettre l'Église sous le joug, et de soumettre aux rois de la terre la puissance qu'elle avoit reçue d'en haut.

Ces visites furent suivies de la suppression des monastères, dont le roi s'appropria le revenu. On cria dans la réforme, comme dans l'Église, contre cette sacrilége déprédation des biens consacrés à Dieu : mais au caractère de vengeance que la réformation anglicane avoit déjà dans son commencement, il y fallut joindre celui d'une si honteuse avarice; et ce fut un des premiers fruits de la primauté de Henri, qui se fit chef de l'Église pour la piller avec titre.

Un peu après, la reine Catherine mourut : « Illustre par sa piété, dit M. Burnet [5], et par son attachement aux choses du ciel; vivant dans l'austérité et dans la mortification; travaillant de ses propres mains, et songeant même, au milieu de sa grandeur, à tenir ses femmes dans l'occupation et dans le travail : » et afin que les vertus les plus communes se joignent aux grandes, le même historien ajoute, que « les écrivains du temps nous la représentent comme une fort bonne femme. » Ces caractères sont bien différents de ceux de sa rivale, Anne de Boulen. Quand on voudroit la justifier des infamies dont ses favoris la chargèrent en mourant, M. Burnet ne nie pas que son enjouement ne fût immodeste, ses libertés indiscrètes, sa conduite irrégulière et licencieuse [6]. On ne vit jamais une honnête femme, pour ne pas dire une reine, se laisser manquer de respect jusqu'à souffrir des déclarations telles que des gens de toute qualité, et même de la plus basse, en firent à cette princesse. Que dis-je, les souffrir ? s'y plaire; et non-seulement y entrer, mais encore se les attirer elle-même, et ne rougir pas de dire à un de ses galants, « qu'elle voyoit bien qu'il différoit de se marier, dans l'espérance de l'épouser elle-même après la mort du roi. » Ce sont toutes choses avouées par Anne; et loin d'en voir de plus mauvais œil

1. *Dan.* VIII, 12. — 2. Burn., tom. I, liv. III. 251 — 3. Ibid., 248.
4. Ibid., 247. — 5. Ibid. 261. — 6. Ibid., 268, 271, 282, etc.

ces hardis amants, il est certain, sans vouloir approfondir davantage, qu'elle ne les en traitoit que mieux. Au milieu de cette étrange conduite, on nous assure « qu'elle redoubloit ses bonnes œuvres et ses aumônes[1]; » et hors l'avancement de la réformation prétendue, que personne ne lui dispute, voilà tout ce qu'on nous dit de ses vertus.

Mais, à regarder les choses plus à fond, on ne peut s'empêcher de reconnoître la main de Dieu sur cette princesse. Elle ne jouit que trois ans de la gloire où tant de troubles l'avoient établie : de nouvelles amours la ruinèrent, comme la nouvelle amour qu'on eut pour elle l'avoit élevée; et Henri, qui lui avoit sacrifié Catherine, la sacrifia bientôt elle-même à la jeunesse et aux charmes de Jeanne Seymour. Mais Catherine, en perdant les bonnes grâces du roi, conserva du moins son estime jusqu'à la fin; au lieu qu'il fit mourir Anne sur un échafaud, comme une infâme. Cette mort arriva quelques mois après celle de Catherine. Mais Catherine sut conserver jusqu'à la fin le caractère de gravité et de constance qu'elle avoit eu dans tout le cours de sa vie[2]. Pour Anne, au moment qu'elle fut prise, pendant qu'elle prioit Dieu, fondant en larmes, on la vit éclater de rire comme une personne insensée[3] : les paroles qu'elle prononçoit dans son transport, contre ses amants qui l'avoient trahie, faisoient voir le désordre où elle étoit, et le trouble de sa conscience. Mais voici la marque visible de la main de Dieu. Le roi, toujours abandonné à ses nouvelles amours, fit casser son mariage avec Anne, en faveur de Jeanne Seymour, comme il avoit, en faveur d'Anne, fait casser le mariage de Catherine. Élisabeth, fille d'Anne, fut déclarée illégitime, comme Marie, fille de Catherine, l'avoit été. Par un juste jugement de Dieu, Anne tomba dans un abîme semblable à celui qu'elle avoit creusé à sa rivale innocente. Mais Catherine soutint jusqu'à la mort, avec la dignité de reine, la vérité de son mariage, et l'honneur de la naissance de Marie : au contraire, par une honteuse complaisance, Anne reconnut (ce qui n'étoit pas) qu'elle avoit épousé Henri durant la vie de milord Perci, avec lequel elle avoit auparavant contracté; et contre sa conscience, en avouant que son mariage avec le roi étoit nul, elle enveloppa dans sa honte sa fille Élisabeth. Afin qu'on vît la justice de Dieu plus manifeste dans ce mémorable événement, Cranmer, ce même Cranmer qui avoit cassé le mariage de Catherine, cassa encore celui d'Anne, à laquelle il devoit tout. Dieu frappa d'aveuglement tout ce qui avoit contribué à la rupture d'un mariage aussi solennel que celui de Catherine; Henri, Anne, l'archevêque même, rien ne s'en sauva. L'indigne foiblesse de Cranmer, et son extrême ingratitude envers Anne, furent l'horreur de tous les gens de bien; et sa honteuse complaisance à casser tous les mariages, au gré de Henri, ôta à sa première sentence toute l'apparence d'autorité que le nom d'un archevêque lui pouvoit donner.

M. Burnet voit avec peine une tache si odieuse dans la vie de son grand réformateur, et il dit, pour l'excuser, qu'Anne déclara en sa présence son mariage avec Perci, qui emportoit la nullité de celui

1. Burn., 266. — 2. P. 260, 261. — 3. P. 270.

qu'elle avoit fait avec le roi; de sorte qu'il ne pouvoit s'empêcher de la séparer d'avec ce prince, ni de donner sa sentence pour la nullité de ce mariage[1]. Mais c'est ici une illusion trop manifeste : il étoit notoire en Angleterre que l'engagement d'Anne avec Perci, loin d'être un mariage conclu, comme on dit, par paroles de présent, n'étoit pas même une promesse d'un mariage à conclure, mais une simple proposition d'un mariage désiré par le milord[2] : ce qui, bien loin d'annuler un autre mariage contracté depuis, n'eût pas même été un empêchement à le faire. M. Burnet en convient, et il établit tous ces faits constants[3]. Cranmer, qui avoit su tout le secret du roi et d'Anne, n'avoit pu les ignorer; et Perci, ce prétendu mari de la reine, avoit déclaré par serment, en présence de cet archevêque, et encore de celui d'York, « qu'il n'y avoit jamais eu de contrat ni même de promesse de mariage entre lui et Anne. Pour rendre ce serment plus solennel, il reçut la communion » après sa déclaration, en présence des principaux du conseil d'État, « souhaitant que la réception de ce sacrement fût suivie de sa damnation, s'il avoit été dans un engagement de cette nature. » Un serment si solennel, reçu par Cranmer, lui faisoit bien voir que l'aveu d'Anne n'étoit pas libre. Quand elle le fit, elle étoit condamnée à mort, et, comme dit M. Burnet, « encore étourdie de l'arrêt terrible qui avoit été rendu contre elle[4]. » Les lois la condamnoient au feu, et tout l'adoucissement dépendoit du roi. Cranmer pouvoit bien juger qu'en cet état on lui feroit avouer tout ce qu'on voudroit, en lui promettant « de lui sauver la vie, ou tout au moins d'adoucir son supplice. » C'est alors qu'un archevêque doit prêter sa voix à une personne opprimée, que son trouble, ou l'espérance d'adoucir sa peine, fait parler contre sa conscience. Si Anne sa bienfaitrice ne le touchoit pas, il devoit du moins avoir pitié de l'innocence d'Élisabeth, qu'on alloit déclarer née en adultère, et comme telle, incapable de succéder à la couronne, sans autre fondement que celui d'une déclaration forcée de la reine sa mère. Dieu n'a donné tant d'autorité aux évêques qu'afin qu'ils puissent prêter leur voix aux infirmes, et leur force aux oppressés. Mais il ne falloit pas attendre de Cranmer des vertus qu'il ne connoissoit pas : il n'eut pas même le courage de représenter au roi la manifeste contrariété des deux sentences qu'il faisoit prononcer contre Anne[5], dont l'une la condamnoit à mort comme ayant souillé la couche royale par son adultère; et l'autre déclaroit qu'elle n'étoit pas mariée avec le roi. Cranmer dissimula une iniquité si criante; et tout ce qu'il fit en faveur de la malheureuse princesse, fut d'écrire au roi une lettre où il souhaite « qu'elle se trouve innocente[6]; » qu'il finit par une apostille, où il témoigne son déplaisir de ce que les fautes de cette princesse « sont prouvées, » comme on l'en assure : tant il craignoit de laisser Henri dans la pensée qu'il pût improuver ce qu'il faisoit.

1. Tom. I, liv. II, pag. 281. — 2. Liv, I, 71; Liv, III, 276, etc.
3. Ibid., 276. — 4. Pag. 277. — 5. Ibid.
6. Ibid., pag. 273, 274.

On avoit cru son crédit ébranlé par la chute d'Anne. En effet, il avoit reçu d'abord des défenses de voir le roi; mais il sut bientôt se rétablir aux dépens de sa bienfaitrice, et par la cassation de son mariage. La malheureuse espéra en vain de fléchir le roi, en avouant tout ce qu'il vouloit. Cet aveu ne lui sauva que le feu. Henri lui fit couper la tête[1]. Le jour de l'exécution elle se consola, sur ce qu'elle avoit ouï dire que « l'exécuteur étoit fort habile; et d'ailleurs, » ajouta-t-elle[2], « j'ai le cou assez petit. Au même temps, » dit le témoin de sa mort, « elle y a porté la main et s'est mise à rire de tout son cœur, » soit par l'ostentation d'une intrépidité outrée, soit que la tête lui eût tourné aux approches de la mort; et il semble, quoi qu'il en soit, que Dieu vouloit, quelque affreuse que fût la fin de cette princesse, qu'elle tînt autant du ridicule que du tragique.

Il est temps de raconter les définitions de foi que Henri fit en Angleterre, comme chef souverain de l'Église. Voici, dans les articles qu'il dressa lui-même, la confirmation de la doctrine catholique. On y trouve « l'absolution du prêtre » comme « une chose instituée par Jésus-Christ, et aussi bonne que si Dieu la donnoit lui-même, avec la confession de ses péchés à un prêtre, nécessaire quand on la pouvoit faire[3]. » On établit sur ce fondement les trois actes de la pénitence divinement instituée, « la contrition et la confession en termes formels, et la « satisfaction, » sous le nom de « dignes fruits de la repentance, » qu'on est obligé « de porter, » « encore qu'il soit véritable que Dieu pardonne les péchés dans la seule vue de la sanctification de Jésus-Christ, et non à cause de nos mérites. » Voilà toute la substance de la doctrine catholique. Et il ne faut pas que les protestants s'imaginent que ce qui est dit de la satisfaction leur soit particulier; puisque le concile de Trente a toujours cru la rémission des péchés une pure grâce accordée par les seuls mérites de Jésus-Christ.

Dans le sacrement de l'autel on reconnoît « le même corps du Sauveur conçu de la Vierge, comme donné en sa propre substance sous les enveloppes, » ou, comme parle l'original anglois, « sous la forme et figure du pain : » ce qui marque très-précisément la présence réelle du corps, et donne à entendre, selon le langage usité, qu'il ne reste du pain que les espèces.

Les images étoient retenues avec la liberté tout entière « de leur faire fumer de l'encens, de ployer le genou devant elles, de leur faire des offrandes, et de leur rendre du respect, en considérant ces hommages comme un honneur relatif qui alloit à Dieu, et non à l'image[4]. » Ce n'étoit pas seulement approuver en général l'honneur des images, mais encore approuver en particulier ce que ce culte avoit de plus fort.

On ordonnoit d'annoncer au peuple qu'il « étoit bon de prier les saints de prier pour les fidèles, » sans néanmoins espérer d'en obtenir les choses que Dieu seul pouvoit donner.

Quand M. Burnet regarde ici comme une espèce de réformation,

1. Tom. I, liv. III, pag. 277. — 2. Ibid., 273. — 3. Ibid., pag. 292.
4. Ibid., 296.

qu'on ait aboli le service immédiat des images, et changé l'invocation directe des saints en une simple prière de prier pour les fidèles[1], » il ne fait qu'amuser le monde; puisqu'il n'y a point de catholique qui ne lui avoue qu'il n'espère rien des saints que par leurs prières, et qu'il ne rend aucun honneur aux images que celui qui est ici exprimé par rapport à Dieu.

On approuve expressément les cérémonies de l'eau bénite, du pain bénit, de la bénédiction des fonts baptismaux, et des exorcismes dans le baptême; celle de donner des cendres au commencement du carême, celle de porter des rameaux le jour de Pâques fleuries, celle « de se prosterner devant la croix, et de la baiser, pour célébrer la mémoire de la passion de Jésus-Christ[2] : » toutes ces cérémonies étoient regardées comme une espèce de langage mystérieux, qui rappeloit en notre mémoire les bienfaits de Dieu, et excitoit l'âme à s'élever au ciel; qui est aussi la même idée qu'en ont tous les catholiques.

La coutume de prier pour les morts est autorisée, comme ayant un fondement certain dans le livre des Machabées, et comme ayant été reçue dès le commencement de l'Église : tout est approuvé, jusqu'à l'usage « de faire dire des messes pour la délivrance des âmes des trépassés[3] : » par où on reconnoissoit dans la messe ce qui faisoit l'aversion de la nouvelle réforme, c'est-à-dire cette vertu par laquelle, indépendamment de la communion, elle profitoit à ceux pour qui on la disoit, puisque sans doute ces âmes ne communioient pas.

Le roi disoit à chacun de ces articles, qu'il ordonnoit aux évêques de les annoncer au peuple « dont il leur avoit commis la conduite : » langage jusques alors fort inconnu dans l'Église. A la vérité, quand il décida ces points de foi, il avoit auparavant ouï les évêques, comme les juges entendent des experts : mais c'étoit lui qui ordonnoit et qui décidoit. Tous les évêques souscrivirent après Cromwel vicaire général, et Cranmer archevêque de Cantorbéri.

M. Burnet a de la honte de voir ces réformateurs approuver les principaux articles de la doctrine catholique, et jusqu'à la messe, qui seule les contenoit tous. Il les excuse en disant que « divers évêques et divers théologiens n'avoient pas eu au commencement une connoissance distincte de toutes les matières; et que, s'ils étoient relâchés à certains égards, ç'avoit été par ignorance, plutôt que par politique, ou par foiblesse[4]. » Mais n'est-ce pas se moquer trop visiblement, que de faire ignorer aux réformateurs ce qu'il y avoit de plus essentiel dans la réforme? Si Cranmer et ses adhérents approuvoient de bonne foi tous ces articles, et même la messe, en quoi donc étoient-ils luthériens? Et s'ils rejetoient dès lors en leur cœur tous ces prétendus abus, comme on n'en peut douter, leur signature qu'est-ce autre chose qu'une honteuse prostitution de leur conscience? Cependant à quelque prix que ce soit, M. Burnet veut que dès lors on ait réformé, à cause que dès le premier article de la définition de Henri, on recommandoit au peu-

1. Tom. I, liv. III, pag. 298. — 2. Ibid., 298.
3. *Rec. des pièc.*, 1 part., add., n. 1. — 4. Burn., tom. I, liv. III, pag. 299.

ple « la foi à l'Écriture et aux trois symboles[1], » avec défense de rien dire qui n'y fût conforme : chose que personne ne nioit, et qui ainsi n'avoit pas besoin d'être réformée.

Voilà les articles de foi donnés par Henri en 1556. Mais quoiqu'il n'eût pas tout mis, et qu'en particulier il y eût quatre sacrements dont il n'avoit fait aucune mention, la confirmation, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; il est très-constant d'ailleurs qu'il n'y changea rien, non plus que dans les autres points de notre foi : mais il voulut en particulier exprimer dans ses articles ce qu'il y avoit alors de plus controversé, afin de ne laisser aucun doute de sa persévérance dans l'ancienne foi.

En ce même temps, par le conseil de Cromwel, et pour engager sa noblesse dans ses sentiments, il vendit aux gentilshommes de chaque province les terres des couvents qui avoient été supprimés, et les leur donna à fort bas prix. Voilà les adresses des réformateurs, et les liens par où l'on tenoit à la réformation.

Le vice-gérant publia aussi un nouveau règlement ecclésiastique, dont le fondement étoit la doctrine des articles qu'on vient de voir si conformes à la doctrine catholique. M. Burnet trouve beaucoup d'apparence à croire que ce règlement fut dressé par Cranmer[2], et nous donne une nouvelle preuve que cet archevêque étoit capable, en matière de religion, de dissimulations les plus criminelles.

Henri s'expliqua encore plus précisément sur l'ancienne foi, dans la déclaration de ces six articles fameux qu'il publia en 1539. Il établissoit dans le premier la transsubstantiation; dans le second, la communion sous une espèce; dans le troisième, le célibat des prêtres, avec la peine de mort contre ceux qui y contreviendroient; dans le quatrième, l'obligation de garder les vœux; dans le cinquième, les messes particulières; dans le sixième, la nécessité de la confession auriculaire[3]. Ces articles furent publiés par l'autorité du roi et du parlement, à peine de mort pour ceux qui les combattroient opiniâtrément, et de prison pour les autres, autant de temps qu'il plairoit au roi.

Pendant que Henri se déclaroit d'une manière si terrible contre la réformation prétendue, Cromwel le vice-gérant, et l'archevêque, ne voyoient plus d'autre moyen de l'avancer qu'en donnant au roi une femme qui protégeât leurs personnes et leurs desseins. La reine Jeanne Seymour étoit morte dès l'an 1537, en accouchant d'Édouard[4]. Si elle n'éprouva pas la légèreté de Henri, M. Burnet reconnoît qu'elle en est apparemment redevable à la brièveté de sa vie[5]. Cromwel, qui se souvenoit combien les femmes de Henri avoient de pouvoir sur lui tant qu'elles en étoient aimées, crut que la beauté d'Anne de Clèves seroit propre à seconder ses desseins, et porta le roi à l'épouser. Mais par malheur ce prince devint amoureux de Catherine Howard[6]; et à peine eut-il accompli son mariage avec Anne, qu'il tourna toutes ses pensées

1. Tom. I, liv. III, pag. 293, 298. — 2. Tom I, liv. II, pag. 308.
3. Liv. III, pag. 352. — 4. Pag. 351. — 5. Tom. I, liv. III, pag. 282.
6. Pag. 379.

à le rompre. Le vice-gérant porta la peine de l'avoir conseillé, et il trouva sa perte où il avoit cru trouver son soutien. On s'aperçut qu'il donnoit une secrète protection aux nouveaux prédicateurs, ennemis des six articles et de la présence réelle, que le roi défendoit avec ardeur[1]. Quelques paroles qu'il dit à cette occasion contre le roi furent rapportées. Ainsi, par l'ordre de ce prince, le parlement le condamna comme hérétique et traître à l'État. On remarqua qu'il fut condamné sans être ouï[2]; et qu'ainsi il porta la peine du détestable conseil dont il avoit été le premier auteur, de condamner des accusés sans les entendre. Et on dira que la main de Dieu n'est pas visible sur ces malheureux réformateurs, qui étoient aussi, comme on voit, les plus méchants aussi bien que les plus hypocrites de tous les hommes.

Cromwel prostituoit plus que tous les autres sa conscience à la flatterie, puisque par sa qualité de vice-gérant il autorisoit en public tous les articles de foi de Henri, qu'il tâchoit secrètement de détruire. M. Burnet conjecture que, si on refusa de l'entendre, « c'est qu'apparemment, dans toutes les choses qu'il avoit faites » pour la réformation prétendue, « il étoit muni de bons ordres de son maître, et n'avoit agi vraisemblablement que par le commandement du roi, dont les démarches vers une réforme sont assez connues[3]. » Mais à ce coup l'artifice est trop grossier; et pour y être surpris, il faudroit vouloir s'aveugler. M. Burnet osera-t-il dire que les démarches qu'il attribue à Henri vers la réforme ont été au préjudice de ses six articles, ou de la présence réelle, ou de la messe? Il se démentiroit lui-même, puisqu'il avoue dans tout son livre que ce prince a toujours été très-zélé, ou pour parler avec lui, très-entêté de tous ces articles. Cependant il voudroit ici nous faire accroire que Cromwel avoit des ordres secrets pour les affoiblir, pendant qu'on le fait mourir lui-même pour avoir favorisé ceux qui s'y opposoient.

Mais laissons les conjectures de M. Burnet, et les tours dont il tâche en vain de colorer la réformation, pour nous attacher aux faits que la bonne foi ne lui permet pas de nier. Après la condamnation de Cromwel, il restoit encore, pour satisfaire le roi, à se défaire d'une épouse odieuse, en cassant le mariage d'Anne de Clèves. Le prétexte en étoit grossier. On alléguoit pour cause de nullité les fiançailles de cette princesse avec le marquis de Lorraine, pendant que les deux parties étoient en minorité, et sans que jamais ils les eussent ratifiées étant majeurs[4]. On voit bien qu'il n'y a rien de plus foible pour casser un mariage accompli; mais, au défaut des raisons, le roi avait un Cranmer prêt à tout faire. Par le moyen de cet archevêque, ce mariage fut cassé comme les deux autres : « la sentence en fut prononcée le neuvième juillet 1540, signée de tous les ecclésiastiques des deux chambres, et scellée du sceau des deux archevêques[5]. » M. Burnet en a honte, et il avoue que « Henri n'avoit jamais eu une marque plus éclatante de la complaisance aveugle de ses ecclésiastiques. Car ils

1. Tom. I, liv. III, pag. 381. — 2. Pag. 363, 382, 538. — 3. Pag. 382.
4. Pag. 373, 375, 385. — 5. Pag. 385.

savoient, poursuit-il, que ce contrat prétendu, dont on faisoit le fondement du divorce, n'avoit rien qui portât atteinte au mariage[1]. » Ils agissoient donc ouvertement contre leur conscience; mais, afin qu'on ne se laisse pas éblouir une autre fois aux spécieuses paroles de la nouvelle réforme, il est bon de remarquer qu'ils donnent cette sentence « en représentant le concile universel; » après avoir dit que le roi ne leur demandoit que ce « qui étoit véritable, ce qui étoit juste, ce qui étoit honnête et saint[2], » voilà comme parloient ces évêques corrompus. Cranmer, qui présidoit à cette assemblée, et qui en porta le résultat au parlement, fut le plus lâche de tous; et M. Burnet, après lui avoir cherché une vaine excuse, est obligé d'avouer que, « craignant que ce ne fût là une nouvelle entreprise pour le perdre, il fut de l'avis général[3]. Tel fut le courage de ce nouvel Athanase et de ce nouveau Cyrille.

Sur cette inique sentence, le roi épousa Catherine Howard, assez zélée pour la réforme, aussi bien qu'Anne de Boulen : mais le sort de ces réformées est étrange. La vie scandaleuse de celle-ci lui fit bientôt perdre la tête sur un échafaud; et la maison de Henri fut toujours remplie de sang et d'infamie.

Les prélats dressèrent une Confession de foi, que ce prince confirma par son autorité[4]. Là on déclara en termes formels l'observation des sept sacrements : celui de la pénitence dans l'absolution du prêtre; la confession nécessaire; la transsubstantiation; la concomitance, « ce qui levoit, » dit M. Burnet, « la nécessité de la communion sous les deux espèces[5]; » l'honneur des images, et la prière des saints au même sens que nous avons vu dans les premières déclarations du roi, c'est-à-dire au sens de l'Église; la nécessité et le mérite des bonnes œuvres pour obtenir la vie éternelle; la prière pour les morts[6]; et, en un mot, tout le reste de la doctrine catholique, à la réserve de l'article de la primauté, dont nous parlerons à part.

Cranmer souscrivit à tout avec les autres : car, encore que M. Burnet témoigne que quelques articles avoient passé contre son avis, il cédoit à la pluralité, et on ne nous marque aucune opposition de sa part au décret commun. La même exposition avoit été publiée par l'autorité du roi dès l'an 1538, signée de dix-neuf évêques, de huit archidiacres et de dix-sept docteurs, sans aucune opposition. Voilà quelle étoit alors la foi de l'Église anglicane et de Henri, qu'elle s'étoit donné pour chef. L'archevêque passoit tout contre sa conscience. La volonté de son maître étoit sa règle suprême; et au lieu du saint Siége avec l'Église catholique, c'était le roi seul qui devenait infaillible.

Cependant il continuoit à dire la messe, qu'il rejetoit dans son cœur, encore qu'on n'eût rien changé dans les missels. M. Burnet demeure d'accord que « les altérations furent si légères, qu'on ne fut point obligé de faire imprimer de nouveau ni les bréviaires ni les

1. Tome I, liv. III, pag. 384.
2. *Jugement de Cran. et des évêques; Rec.* de Burn., 1 part. liv. III, n. 19, pag. 197, 385.
3. Pag. 384, 385. — 4. Pag. 391. — 5. Pag. 397. — 6. Pag. 401, 402.

missels, ni aucun office : car, poursuit cet historien, en effaçant quelques collectes où on prioit Dieu pour le pape, l'office de Thomas Bequet, » (c'est saint Thomas de Cantorbéri) « et celui des autres saints retranchés[1]; » et en faisant outre cela quelques « ratures peu considérables, » on se servit toujours des mêmes livres. On pratiquoit donc au fond le même culte. Cranmer s'en accommodoit, et si nous voulons savoir toute sa peine, c'est, comme nous l'apprend M. Burnet[2], qu'à la réserve de Fox, évêque de Hereford, aussi dissimulé que lui, « les autres évêques de son parti l'embarrassoient plus qu'ils ne lui étoient utiles, à cause qu'ils ne connoissoient ni la prudence politique, ni l'art des ménagements; de sorte qu'ils attaquoient *ouvertement* des choses qu'on n'avoit pas encore abolies. » Cranmer, qui trahissoit sa conscience, et qui attaquoit sourdement ce qu'il approuvoit et pratiquoit en public, étoit plus habile, puisqu'il savoit porter la « politique et l'art des ménagements » jusqu'au plus intime de la religion.

On s'étonnera peut-être comment un homme de cette humeur osa parler contre les six articles : car c'est là le seul endroit où M. Burnet le fait courageux; mais il nous en découvre lui-même la cause[3]. C'est qu'il avoit « un intérêt particulier » dans l'article qui condamnoit à mort les prêtres mariés, puisque alors il l'étoit lui-même. Laisser passer dans le parlement en loi de l'État sa propre condamnation, c'eût été trop; et sa crainte lui fit alors montrer quelque sorte de vigueur; ainsi, en parlant assez foiblement contre quelques autres articles, il s'expliqua beaucoup contre celui-là. Mais, après tout, on ne voit pas qu'il ait fait autre effort en cette rencontre, si ce n'est qu'après avoir tâché vainement de dissuader la loi, il se rangea, selon sa coutume, à l'avis commun.

Mais voici le plus grand acte de son courage. M. Burnet, sur la foi d'un auteur de la Vie de Cranmer, veut que nous croyions que le roi, inquiété par Cranmer sur la loi des six articles, voulut savoir pourquoi il s'y opposoit, et qu'il ordonna au prélat de mettre ses raisons par écrit[4]. Il le fit. Son écrit, mis au net par son secrétaire, tomba entre les mains d'un ennemi de Cranmer. On le porta aussitôt à Cromwel, qui vivoit encore, dans le dessein d'en faire prendre l'auteur. Mais Cromwel éluda la chose, et « Cranmer sortit ainsi d'un pas dangereux. »

Ce récit est tout propre à nous faire voir que le roi ne savoit rien, en effet, de l'écrit de Cranmer contre les articles; que s'il l'eût su, le prélat étoit perdu; et enfin qu'il ne se sauvoit que par une adresse et une dissimulation continuelles; en tout cas, si M. Burnet l'aime mieux ainsi, je veux bien croire que le roi trouvoit dans Cranmer une si grande facilité d'approuver dans le public tout ce que son maître vouloit, que ce prince n'avoit pas besoin de se mettre en peine de ce que pensoit dans son cœur un homme si complaisant, et ne pouvoit se défaire d'un si commode conseil.

Ce n'étoit pas seulement dans ses nouvelles amours qu'il le trouvoit

1. Pag. 404, 405. — 2. Pag. 350. — 3. Pag. 353. — 4. Pag. 363.

si flatteur : Cranmer avoit fabriqué dans son esprit cette nouvelle idée de chef de l'Église attachée à la royauté, et ce qu'il en dit, dans une pièce que M. Burnet a donnée dans son Recueil[1], est inouï. Il enseigne donc « que le prince chrétien est commis immédiatement de Dieu, autant pour ce qui regarde l'administration de la parole, que pour l'administration du gouvernement politique. Que dans ces deux administrations il doit avoir des ministres qu'il établisse au-dessous de lui : comme par exemple le chancelier et le trésorier, les maires et les schérifs dans le civil; et les évêques, curés, vicaires et prêtres, *qui auront titre par Sa Majesté;* dans l'administration de la parole, comme, par exemple, l'évêque de Cantorbéri, le curé de Winwick, et les autres. Que tous les officiers et ministres, tant de ce genre que de tout autre, doivent être destinés, assignés et élus par les soins et les ordres des princes avec diverses solennités, *qui ne sont pas de nécessité*, mais de bienséance seulement; de sorte que si ces charges étoient données par le prince sans de telles solennités, elles ne seroient pas moins données; et qu'il n'y a pas plus de promesse de Dieu, que la grâce soit donnée dans l'établissement d'un office ecclésiastique, que dans l'établissement d'un office politique. »

Après avoir ainsi établi tout le ministère ecclésiastique sur une simple délégation des princes, sans même que l'ordination ou la consécration ecclésiastique y fût nécessaire, il va au-devant d'une objection qui se présente d'abord à l'esprit : c'est à savoir comment les pasteurs exerçoient leur autorité sous les princes infidèles; et il répond, conformément à ses principes, qu'en ce temps il n'y avoit pas dans l'Église de vrai « pouvoir » ou « commandement; » mais que le peuple acceptoit ceux qui étoient présentés par les apôtres, ou autres qu'il croyoit remplis de l'esprit de Dieu, « de sa seule volonté libre; » et dans la suite les écoutoit, « comme un bon peuple prêt à obéir aux avis de bons conseillers. » Voilà ce que dit Cranmer dans une assemblée d'évêques, et voilà l'idée qu'il avoit de cette divine puissance que Jésus-Christ a donnée à ses ministres.

Je n'ai pas besoin de rejeter ce prodige de doctrine, tant réfuté par Calvin et par tous les autres protestants; puisque M. Burnet en rougit lui-même pour Cranmer, et veut prendre pour rétractation de ce sentiment ce qu'il a souscrit ailleurs de l'institution divine des évêques. Mais, outre que nous avons vu que ses souscriptions ne sont pas toujours une preuve de ses sentiments, je dirai encore à M. Burnet qu'il nous cache avec trop d'adresse les vrais sentiments de Cranmer. Il ne lui importoit pas que l'institution des évêques et des prêtres fût divine, et il reconnoît cette vérité dans la pièce même dont nous venons de produire l'extrait : car il y est expressément porté à la fin, que « tout le monde, et Cranmer par conséquent, étoit d'avis que les apôtres avoient reçu de Dieu le pouvoir de créer des évêques[2] » ou des pasteurs. C'est aussi ce qu'on ne pouvoit nier sans contredire trop ouvertement l'Évangile. Mais la prétention de Cranmer et de ses adhérents étoit, que

1. *Rec.*, 1 part., liv. III, n. 1, pag. 201. — 2. Ibid. n. 21.

Jésus-Christ instituoit les pasteurs pour exercer leur puissance, comme dépendante du prince dans toutes leurs fonctions; ce qui est sans difficulté la plus inouïe et la plus scandaleuse flatterie qui soit jamais tombée dans l'esprit des hommes.

De là donc il est arrivé que Henri VIII donnoit pouvoir aux évêques de visiter leurs diocèses avec cette préface : « Que toute juridiction, tant ecclésiastique que séculière, venoit de la puissance royale, comme de la source première de toute magistrature dans chaque royaume. Que ceux qui jusqu'alors avoient exercé *précairement* cette puissance, la devoient reconnoître comme venue de la libéralité du prince, *et la quitter quand il lui plairoit.* Que sur ce fondement il donne pouvoir à tel évêque de visiter son diocèse *comme vicaire du roi;* et par son autorité, de promouvoir aux ordres sacrés, et même à la prêtrise, ceux qu'il trouvera à propos[1]; » et, en un mot d'exercer toutes les fonctions épiscopales, « avec pouvoir de subdéléguer, » s'il le jugeoit nécessaire.

Ne disons rien contre une doctrine qui se détruit elle-même par son propre excès, et remarquons seulement cette affreuse proposition, qui fait la puissance des évêques tellement émanée de celle du roi qu'elle est même révocable à sa volonté.

Cranmer étoit si persuadé de cette puissance royale, qu'il n'eut pas de honte lui-même, archevêque de Cantorbéri et primat de toute l'Église d'Angleterre, de recevoir une semblable commission sous Édouard VI, lorsqu'il réforma l'Église à sa mode[2] : et ce fut le seul article qu'il retint de ceux que Henri avoit publiés.

On poussa si loin cette puissance dans la réformation anglicane, qu'Élisabeth en eut du scrupule; et l'horreur qu'on eut de voir une femme chef souveraine de l'Église, et source de la puissance pastorale, dont elle est incapable par son sexe, fit qu'on ouvrit enfin les yeux aux excès où on s'étoit emporté[3]. Mais nous verrons que sans en changer le fond ni la forme, on y apporta seulement les adoucissements palliatifs; et M. Burnet déplore encore aujourd'hui de voir « l'excommunication, un acte si purement ecclésiastique, dont on devoit remettre le droit entre les mains des évêques et au clergé, abandonné à des tribunaux sécularisés[4], » c'est-à-dire, non-seulement aux rois, mais encore à leurs officiers. « Erreur, poursuit ce docteur, qui s'est accrue à un tel point, qu'il est plus facile d'en découvrir les inconvénients, que d'en marquer les remèdes. »

Et certainement je ne pense pas qu'on puisse rien imaginer de plus contradictoire d'un côté, que de dénier aux rois l'administration de la parole et des sacrements; et de l'autre, de leur accorder l'excommunication, qui en effet n'est autre chose que la parole céleste armée de la censure qui vient du ciel, et une partie des plus essentielles de l'administration des sacrements, puisque assurément le droit d'en pri-

1. *In Comiss. à Bonner.*, *Rec.*, n. 14, pag. 184.
2. Burn., 2 part., liv. I, pag. 90. — 3. Ibid., liv. III pag. 558, 571.
4. Ibid., liv. I, pag. 65.

ver les fidèles ne peut appartenir qu'à ceux qui sont aussi établis de Dieu pour les leur donner. Mais l'Église anglicane est encore allée plus loin, puisqu'elle attribue à ses rois, et à l'autorité séculière, le droit d'autoriser les rituels et les liturgies, et même de décider en dernier ressort des vérités de la foi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus intime dans l'administration des sacrements, et de plus inséparablement attaché à la prédication de la parole. Et tant sous Henri VIII que dans les règnes suivants, nous ne voyons ni liturgie, ni rituel, ni confession de foi, qui ne tire sa dernière force de l'autorité des rois et des parlements, comme la suite le fera connoître.

On a passé jusqu'à cet excès, qu'au lieu que les empereurs orthodoxes, s'ils faisoient anciennement quelques constitutions sur la foi, ou ils ne le faisoient qu'en exécution des décrets de l'Église, ou bien ils en attendoient la confirmation de leurs ordonnances : mais on enseignoit au contraire en Angleterre, « que les décisions des conciles sur la foi n'avoient nulle force sans l'approbation des princes[1] ; » et c'est la belle idée que donnoit Cranmer des décisions de l'Église, dans un discours rapporté par M. Burnet.

Cette réforme avoit donc son origine dans les flatteries de cet archevêque et dans les désordres de Henri VIII. M. Burnet prend beaucoup de peine à entasser des exemples de princes très-déréglés dont Dieu s'est servi pour de grands ouvrages[2]. Qui en doute? Mais, sans examiner les histoires qu'il en rapporte, où il mêle le vrai avec le faux, et le certain avec le douteux, montrera-t-il un seul exemple où Dieu, voulant révéler aux hommes quelque vérité importante et inconnue durant tant de siècles, pour ne pas dire entièrement inouïe, ait choisi un roi aussi scandaleux que Henri VIII, et un évêque aussi lâche et aussi corrompu que Cranmer? Si le schisme de l'Angleterre, si la réforme anglicane est un ouvrage divin, rien n'y sera plus divin que la primauté ecclésiastique du roi : puisque ce n'est pas seulement par là que la rupture avec Rome, c'est-à-dire, selon les protestants, le fondement nécessaire de toute bonne réforme a commencé; mais que c'est encore le seul point où l'on n'a jamais varié depuis le schisme. Dieu a choisi Henri VIII pour introduire ce nouveau dogme parmi les chétiens, et tout ensemble il a choisi ce même prince pour être un exemple de ses jugements les plus profonds et les plus terribles : non de ceux où il renverse les trônes, et donne à des rois impies une fin manifestement tragique; mais de ceux où, les livrant à leurs passions et à leurs flatteurs, il les laisse se précipiter dans le plus excessif aveuglement. Cependant il les retient autant qu'il lui plaît sur ce penchant, pour faire éclater en eux ce qu'il veut que nous sachions de ses conseils. Henri VIII n'attente rien contre les autres vérités catholiques. La chaire de saint Pierre est la seule qui est attaquée : l'univers a vu par ce moyen que le dessein de ce prince n'a été que de se venger de cette puissance pontificale qui le condamnoit, et que sa haine fut la règle de sa foi.

Après cela je n'ai pas besoin d'examiner tout ce que raconte M. Bur-

1 Burn., 2 part., liv. I, pag. 251. — 2. Préf.

net, ni sur les intrigues des conclaves, ni sur la conduite des papes, ni sur les artifices de Clément VII. Quel avantage en peut-il tirer? Ni Clément ni les autres papes ne sont parmi nous auteurs d'un nouveau dogme. Ils ne nous ont pas séparés de la sainte société où nous avions été baptisés, et ne nous ont point appris à condamner nos anciens pasteurs. En un mot, ils ne font pas secte parmi nous, et leur vocation n'a rien d'extraordinaire. S'ils n'entrent pas par la porte qui est toujours ouverte dans l'Église, c'est-à-dire par les voies canoniques, ou qu'ils usent mal du ministère ordinaire et légitime qui leur a été confié d'en haut, c'est ce cas marqué dans l'Évangile[1], d'honorer la chaire sans approuver ou imiter les personnes. Je ne dois non plus me mettre en peine si la dispense de Jules II étoit bien donnée, ni si Clément VII pouvoit ou devoit la révoquer, et annuler le mariage. Car encore que je tienne pour certain que ce dernier pape a bien fait au fond, et qu'à mon avis, en cette occasion, on ne puisse blâmer tout au plus que sa politique, tantôt trop tremblante, et tantôt trop précipitée; ce n'est pas là une affaire que je doive décider en ce lieu, ni un prétexte d'accuser d'erreur l'Église romaine. Ces matières de dispense se règlent souvent par de simples probabilités; et on n'est pas obligé d'y rechercher la certitude de la foi, dont même elles ne sont pas toujours capables. Mais, puisque M. Burnet fait de ceci une accusation capitale contre l'Église romaine, on ne peut presque s'empêcher de s'y arrêter un moment.

Le fait est connu. On sait que Henri VII avoit obtenu une dispense de Jules II pour faire épouser la veuve d'Arthus, son fils aîné, à Henri, son second fils et son successeur. Ce prince, après avoir vu toutes les raisons de douter, avoit accompli ce mariage étant roi et majeur, du consentement unanime de tous les ordres de son royaume, le 3 juin 1509, c'est-à-dire, six semaines après son avénement à la couronne[2]. Vingt ans se passèrent sans qu'on révoquât en doute un mariage contracté de si bonne foi. Henri, devenu amoureux d'Anne de Boulen, fit venir sa conscience au secours de sa passion; et son mariage lui devenant odieux, lui devint en même temps douteux et suspect[3]. Cependant il en étoit sorti une princesse qui avoit été reconnue dès son enfance pour l'héritière du royaume; de sorte que le prétexte que prenoit Henri de faire casser son mariage, de peur, disoit-il, que la succession du royaume ne fût douteuse, n'étoit qu'une illusion; puisque personne ne songeoit à contester son état à Marie, qui en effet fut reconnue reine d'un commun consentement, lorsque l'ordre de la naissance l'eut appelée à la couronne. Au contraire, si quelque chose pouvoit causer du trouble à la succession de ce grand royaume, c'étoit le doute de Henri et il paroît que tout ce qu'il publia sur l'embarras de sa succession ne fut qu'une couverture, tant de ses nouvelles amours, que du dégoût qu'il avoit conçu de la reine sa femme, à cause des infirmités qui lui étoient survenues, comme M. Burnet l'avoue lui-même[4].

1. Matth. XXIII, 2. — 2. Burn., 1 part., liv. II, pag. 58. — 3. Ibid., 59.
4. Burn., 2 part., liv. II, pag. 59, etc.

Un prince passionné veut avoir raison. Ainsi, pour plaire à Henri, on attaqua la dispense sur laquelle étoit fondé son mariage, par divers moyens, dont les uns étoient tirés du fait, et les autres du droit. Dans le fait, on soutenoit que la dispense étoit nulle, parce qu'elle avoit été accordée sur de fausses allégations. Mais comme ces moyens de fait, réduits à ces minuties, étoient emportés par la condition favorable d'un mariage qui subsistoit depuis tant d'années, on s'attacha principalement aux moyens de droit; et on soutint la dispense nulle, comme accordée au préjudice de la loi de Dieu, dont le pape ne pouvoit pas dispenser.

Il s'agissoit de savoir si la défense de contracter en certains degrés de consanguinité ou d'affinité, portée par le Lévitique [1], et entre autres celle d'épouser la veuve de son frère, appartenoit tellement à la loi naturelle, qu'on fût obligé de garder cette défense dans la loi évangélique. La raison de douter étoit qu'on ne lisoit point que Dieu eût jamais dispensé de ce qui étoit purement de la loi naturelle : par exemple, depuis la multiplication du genre humain, il n'y avoit point d'exemple que Dieu eût permis le mariage de frère à sœur, ni les autres de cette nature au premier degré, soit ascendant, ou descendant, ou collatéral. Or il y avoit dans le Deutéronome une loi expresse qui ordonnoit en certains cas à un frère d'épouser sa belle-sœur, et la veuve de son frère [2]. Dieu donc ne détruisant pas la nature, dont il est l'auteur, faisoit connoître par là que ce mariage n'étoit pas de ceux que la nature rejette; et c'étoit sur ce fondement que la dispense de Jules II étoit appuyée.

Il faut rendre ce témoignage aux protestants d'Allemagne : Henri n'en put obtenir l'approbation de son nouveau mariage, ni la condamnation de la dispense de Jules II. Lorsqu'on parla de cette affaire, dans une ambassade solennelle que ce prince avoit envoyée en Allemagne, pour se joindre à la ligue protestante, Mélanchthon décida ainsi : « Nous n'avons pas été de l'avis des ambassadeurs d'Angleterre; car nous croyons que la loi de ne pas épouser la femme de son frère est susceptible de dispense, quoique nous ne croyions pas qu'elle soit abolie [3]. » Et encore plus brièvement dans un autre endroit : « Les ambassadeurs prétendent que la défense d'épouser la femme de son frère est indispensable : et nous soutenons au contraire qu'on en peut dispenser [4]. » C'étoit justement ce qu'on avoit prétendu à Rome; et Clément VII avoit appuyé sur ce fondement sa sentence définitive contre le divorce.

Bucer avoit été de même avis sur le même fondement : et nous apprenons de M. Burnet que, selon cet auteur, l'un des réformateurs de l'Angleterre, « la loi du Lévitique ne pouvoit être une loi morale et perpétuelle, puisque Dieu même en avoit voulu dispenser [5]. »

Zuingle et Calvin avec leurs disciples furent favorables au roi d'Angleterre, et je ne sais si le dessein d'établir leur doctrine dans ce royaume-là ne contribua pas un peu à leur complaisance; mais les lu-

1. *Levit.* XVIII, 20. — 2. *Deut.* XXV, 5. — 3. Lib. IV, ep. 185.
4. Lib. IV, ep. 183. — 5. Burn., lib. II, pag. 142.

thériens n'y entrèrent pas, encore que M. Burnet les fasse un peu varier. « Leur première pensée, dit-il[1], fut que les ordonnances du Lévitique n'étoient pas morales, et qu'elles n'avoient nulle force parmi les chrétiens. Ensuite ils changèrent de sentiment lorsque la question eut été un peu agitée ; mais ils ne convinrent jamais qu'un mariage déjà fait pût être cassé. »

Ce fut à la vérité une étrange décision que la leur, telle que nous la rapporte M. Burnet, puisque après avoir reconnu que « la loi du Lévitique est divine, naturelle et morale et doit être gardée comme telle dans toutes les Églises ; en sorte que le mariage contracté contre cette loi avec la veuve d'un frère est incestueux[2], » ils ne laissent pas de conclure qu'on ne doit pas rompre ce mariage, avec quelque doute d'abord, mais à la fin par une dernière et définitive résolution, de l'aveu de M. Burnet[3] : de sorte qu'un mariage incestueux, un mariage fait « contre les lois divines, morales et naturelles, » dont la vigueur est entière dans l'Église chrétienne, doit subsister selon eux, et le divorce en ce cas n'est pas permis.

Cette décision des luthériens est rapportée par M. Burnet à l'an 1530. Celle de Mélanchthon, que nous venons de produire, est postérieure et de l'an 1536. Et quoi qu'il en soit, c'est un préjugé favorable pour la dispense de Jules II et pour la sentence de Clément VII, que ces papes aient trouvé des défenseurs parmi ceux qui ne cherchoient, à quelque prix que ce fût, qu'à censurer leurs actions.

Les protestants d'Allemagne furent si fermes dans ce sentiment, qu'avec toutes les liaisons que Cranmer avoit dès lors avec eux, il n'en put engager aucun dans le sentiment du roi d'Angleterre, que le seul Osiandre son beau-frère, dont nous verrons dans la suite que l'autorité ne devoit pas être fort considérable.

A l'égard des catholiques, M. Burnet nous raconte que Henri VIII corrompit deux ou trois cardinaux. Sans m'informer de ces faits, je remarquerai seulement qu'une cause est bien mauvaise, lorsqu'elle a besoin d'être soutenue par des moyens si infâmes. Et pour les docteurs dont M. Burnet nous vante les souscriptions, quelle merveille, dans un siècle si corrompu, qu'un si grand roi en ait pu trouver qui n'aient pas été à l'épreuve de ses sollicitations et de ses présents ! Notre historien ne veut pas qu'il soit permis de révoquer en doute le témoignage de Fra-Paolo, ni celui de M. de Thou[4]. Qu'il écoute donc ces deux historiens. L'un dit que Henri, « ayant consulté en Italie, en Allemagne et en France, il trouva une partie des théologiens favorable, et l'autre contraire ; que la plupart de ceux de Paris furent pour lui, et que plusieurs crurent qu'ils l'avoient fait, plutôt persuadés par l'argent du roi que par ses raisons[5]. » L'autre dit aussi « que Henri rechercha l'avis des théologiens, et en particulier de ceux de Paris ; et que le bruit étoit que ceux-ci, gagnés par argent, avoient souscrit au divorce[6]. »

1. Burn., lib. II, pag. 144. — 2. *Rec. des pièces*, 1 part., liv. II, n. 35.
3. Ibid., liv. II, pag. 144. — 4. Tom. I, Préf.
5. *Hist. del Conc. Trid.*, lib. I, ann. 1534. — 6. Th., *Hist.*, lib. I, an. 1534.

Je ne veux pas décider si la conclusion de la Faculté de théologie de Paris, que M. Burnet produit en faveur des prétentions de Henri[1], est véritable : d'autres que moi traiteront cette question ; mais je dirai seulement qu'elle est très-suspecte, tant à cause du style fort différent de celui dont la faculté a coutume d'user, qu'à cause que la conclusion de M. Burnet est datée du 2 juillet 1530, aux Mathurins; au lieu qu'en ce temps, et quelques années auparavant, les assemblées de la Faculté se tenoient ordinairement en Sorbonne.

Dans les notes que Charles Dumoulin, ce célèbre jurisconsulte, a faites sur les conseils de Décius, il y est parlé d'une délibération des docteurs en théologie de Paris en faveur du roi d'Angleterre, le premier juin 1530[2]; mais cet auteur la marque en Sorbonne. Au reste, il fait peu de cas de cette délibération , où l'avis favorable au roi d'Angleterre « passa de cinquante-trois contre quarante-deux, » c'est-à-dire de huit voix seulement, « dont, » dit-il, « on ne devoit pas beaucoup se mettre en peine, à cause des angelots d'Angleterre qu'on avoit distribués pour les acheter : » ce qu'il assure avoir reconnu par « des attestations que les présidents Dufresne et Poliot en avoient données par ordre de François Ier. » D'où il conclut que le « vrai avis de la Sorbonne, » c'est-à-dire le naturel, et celui qui n'avoit pas été acheté, étoit celui qui favorisoit le mariage de Henri et de Catherine. Au surplus, il est bien certain que dans le temps de la délibération, François, qui favorisoit alors le roi d'Angleterre, avoit chargé M. Liset, premier président, de solliciter pour lui les docteurs, comme il paroît par les lettres qu'on a encore en original dans la bibliothèque du roi, où il rend compte de ses diligences. Savoir maintenant si cette délibération fut faite par la Faculté assemblée en corps, ou si c'est seulement l'avis de plusieurs docteurs, qu'on publia en Angleterre, sous le nom de la Faculté, comme il arrive en cas semblable : c'est ce qui ne m'importe guère d'examiner. On voit assez que la conscience du roi d'Angleterre étoit plutôt chargée que soulagée par de semblables consultations, faites par brigues, par argent, et par l'autorité de deux si grands rois. Les autres, qu'on nous rapporte, ne se firent pas de meilleure foi. M. Burnet rapporte lui-même une lettre de l'agent du roi d'Angleterre en Italie, qui écrit « que s'il avoit assez d'argent, il engageroit tous les théologiens d'Italie à signer[3]. » C'étoit donc l'argent, et non pas la volonté, qui lui manquoit. Mais sans m'arrêter davantage aux historiettes que M. Burnet nous raconte avec une si vaine exactitude[4], il n'y a personne qui n'avoue que Clément VII eût été trop indigne de sa place, si dans une affaire de cette importance il avoit eu le moindre égard à ces consultations mendiées.

En effet, la question fut déterminée par des principes plus solides. Il paroissoit clairement que la défense du Lévitique ne portoit point le caractère d'une loi naturelle et indispensable, puisque Dieu y dérogeoit en d'autres endroits. La dispense de Jules II, appuyée sur cette raison,

1. *Rec. des pièces*, 1 part., liv. II, pag. 2, n. 34. — 2. *Not ad cons.*, 602.
3. Liv. I, pag. 138. — 4. Ibid. —

avoit un fondement si probable, qu'il parut tel même aux protestants d'Allemagne. Qu'il y ait pu avoir sur cette matière quelque diversité de sentiments, c'est assez qu'il ne fût pas évident que la dispense fût contraire aux lois divines, auxquelles les chrétiens sont obligés. Cette matière étoit donc de la nature de celles où tout dépend de la prudence des supérieurs, et dans lesquelles la bonne foi doit faire le repos des consciences. Il n'étoit aussi que trop visible que sans ses nouvelles amours Henri VIII n'auroit jamais fatigué l'Église de la honteuse proposition d'un divorce, après un mariage contracté et continué de bonne foi depuis tant d'années. Voilà le nœud de l'affaire; et sans parler de la procédure, où peut-être on aura mêlé de la politique, bonne ou mauvaise, le fond de la décision de Clément VII sera un témoignage aux siècles futurs que l'Église ne sait point flatter les passions des princes, ni approuver les actions scandaleuses.

Nous pourrions finir en ce lieu ce qui regarde le règne de Henri VIII, si M. Burnet ne nous obligeoit à considérer deux commencements de réformation qu'il y remarque : l'un, que ce prince ait mis l'Écriture sainte dans les mains du peuple; et l'autre, qu'il ait montré que chaque nation pouvoit se réformer d'elle-même.

Pour ce qui regarde la Bible, voici ce qu'en disoit Henri VIII en 1540, à la tête de l'Exposition chrétienne dont nous avons parlé: Que, « puisqu'il y avoit des docteurs dont l'office étoit d'instruire les autres hommes, il falloit aussi qu'il y eût des auditeurs qui se contentassent d'entendre expliquer la sainte Écriture, qui en imprimassent la substance dans leurs cœurs, et qui en suivissent les préceptes dans leur conduite, sans entreprendre de la lire *eux-mêmes:* » et que c'étoit là le motif qui l'avoit porté à priver plusieurs de ses sujets de l'usage de la Bible, leur laissant au reste l'avantage de l'entendre interpréter à leurs pasteurs[1]. »

Ensuite il en accorda la lecture, la même année, à condition que « le peuple ne se donneroit pas la liberté d'expliquer les Écritures, et d'en tirer des raisonnements[2]; » ce qui étoit les obliger de nouveau à se rapporter, dans l'interprétation de l'Écriture, à l'Église et à leurs pasteurs; auquel cas on est d'accord que la lecture de ce divin livre ne pouvoit être que très-salutaire. Au reste, si l'on mit alors la Bible en langue vulgaire, il n'y avoit rien de nouveau dans cette pratique. Nous avons de semblables versions à l'usage des catholiques dans les siècles qui ont précédé les prétendus réformateurs; et ce n'est pas là un point de nos controverses.

Quand M. Burnet a prétendu que le progrès de la nouvelle réforme étoit dû à la lecture des livres divins, qu'on permit au peuple, il devoit dire que cette lecture étoit précédée de prédications artificieuses, par où l'on avoit rempli l'esprit des peuples de nouvelles interprétations. Ainsi un peuple ignorant et passionné ne trouvoit en effet dans l'Écriture que les erreurs dont il étoit prévenu; et la témérité qu'on lui inspiroit de juger par son propre esprit du vrai sens de l'Écriture,

1. Lib. III, pag. 402. — 2. Ibid., pag. 415.

et de former sa foi de lui-même, achevoit de le perdre. Voilà comme les peuples ignorants et prévenus trouvoient la réformation prétendue dans l'Écriture : mais il n'y a point d'homme de bonne foi qui ne m'avoue que par les mêmes moyens les peuples y auroient trouvé l'arianisme aussi clair qu'ils se sont imaginé y trouver le luthéranisme ou le calvinisme.

Lorsqu'on a mis dans la tête d'un peuple ignorant que tout est si clair dans l'Écriture, qu'il y entend tout ce qu'il y faut entendre, et qu'ainsi il se peut passer du jugement de tous les pasteurs et de tous les siècles : il prend pour vérité constante le premier sens qui se présente à son esprit; et celui auquel il est accoutumé lui paroît toujours le plus naturel. Mais il faudroit lui faire entendre que c'est là souvent la lettre qui tue, et que c'est dans les passages qui paroissent les plus clairs, que Dieu a souvent caché les plus grandes et les plus terribles profondeurs.

Par exemple, M. Burnet nous propose ce passage, « Buvez-en tous, » comme un des plus clairs qu'on se puisse imaginer, et celui qui nous mène promptement à la nécessité des deux espèces. Mais il va voir, par les choses qu'il avoue lui-même, que ce qu'il trouve si clair devient un piége aux ignorants : car cette parole, « Buvez-en tous, » dans l'institution de l'eucharistie, quelque claire qu'il veuille se l'imaginer, après tout ne l'est pas plus que celle-ci dans l'institution de la Pâque : « Vous mangerez » l'agneau pascal, « avec la robe retroussée, et un bâton à la main[1] : » debout par conséquent, et dans la posture de gens prêts à partir; car c'étoit là en effet l'esprit de ce sacrement. Toutefois, M. Burnet nous apprend que les Juifs ne le pratiquoient point ainsi[2] : qu'ils étoient couchés en mangeant l'agneau, comme dans les autres repas, selon la coutume du pays; et que « ce changement, » qu'ils apportèrent à l'institution divine, étoit « si peu criminel, que Jésus-Christ ne fit pas de scrupule de s'y conformer. » Je lui demande en ce cas si un homme qui auroit pris à la lettre ce commandement divin, sans consulter la tradition et l'interprétation de l'Église, n'y auroit pas trouvé sa mort certaine, puisqu'il y auroit trouvé la condamnation de Jésus-Christ : et puisque cet auteur ajoute après, qu'on doit attribuer « à l'Église chrétienne la même puissance qu'à l'Église judaïque, » pourquoi dans la nouvelle Pâque un chrétien croira-t-il avoir tout vu sur la cène, en lisant les paroles de l'institution; et ne sera-t-il pas obligé d'examiner, outre ces paroles, la tradition de l'Église, pour savoir ce qu'elle a toujours regardé dans la communion comme nécessaire et comme indispensable ? C'en est assez, sans pousser plus avant cet examen, pour faire voir à M. Burnet qu'on ne peut se dispenser d'y entrer, et que la clarté prétendue qu'un ignorant croit trouver dans ces paroles : « Buvez-en tous, » n'est qu'une illusion.

Pour le second fondement de réformation qu'on prétend posé par Henri VIII, M. Burnet le fait consister en ce qu'on déclara que « l'Église de chaque État faisoit un corps entier, et qu'ainsi l'Église angli-

1. *Exod.* XII, 11. — 2. Burn., 2 part., liv. I, pag. 259.

cane pouvoit, sous l'autorité et de l'aveu de son chef, c'est-à-dire de son roi, examiner et réformer les corruptions soit de la doctrine ou du service [1]. » Voilà de belles paroles. Mais qu'on en pénètre le sens, on verra qu'une telle réformation n'est autre chose qu'un schisme. Une nation qui se regarde comme un « corps entier, » qui règle sa foi en particulier, sans avoir égard à ce qu'on croit dans tout le reste de l'Église, est une nation qui se détache de l'Église universelle, et qui renonce à l'unité de la foi et des sentiments, tant recommandée à l'Église par Jésus-Christ et par ses apôtres. Quand une Église ainsi cantonnée se donne son roi pour son chef, elle se fait en matière de religion un principe d'unité que Jésus-Christ et l'Évangile n'ont pas établi : elle change l'Église en corps politique, et donne lieu à ériger autant d'Églises séparées qu'il se peut former d'États. Cette idée de réformation et d'Église est née dans l'esprit de Henri VIII et de ses flatteurs; et jamais les chrétiens ne l'avoient connue.

On nous dit que « tous les conciles provinciaux de l'ancienne Église fournissoient l'exemple d'une semblable pratique, ayant condamné les hérésies et réformé les abus [2]. » Mais cela, c'est visiblement donner le change. Il est bien vrai que les conciles provinciaux ont dû condamner d'abord les hérésies qui s'élevoient dans leur pays; car, pour y remédier, eût-il fallu attendre que le mal gagnât, et que toute l'Église en fût avertie? Aussi n'est-ce pas là notre question. Ce qu'il falloit nous faire voir, c'est que ces Églises se regardassent comme « un corps entier, » à la manière qu'on le fit en Angleterre; et qu'on y réformât la doctrine, sans prendre pour règle ce qu'on croyoit unanimement dans tout le corps de l'Église. C'est de quoi on ne produira jamais aucun exemple. Lorsque les Pères d'Afrique condamnèrent l'hérésie naissante de Célestius et de Pélage, ils posèrent pour fondement la défense d'entendre l'Écriture sainte « autrement que toute l'Église catholique répandue par toute la terre ne l'avoit toujours entendue [3]. » Alexandre d'Alexandrie posa le même fondement contre Arius, lorsqu'il dit en le condamnant : « Nous ne connoissons qu'une seule Église catholique et apostolique, qui, ne pouvant être renversée par toute la puissance du monde, détruit toute impiété et toute hérésie. » Et encore : « Nous croyons dans tous ces articles ce qu'il a plu à l'Église apostolique [4]. » C'est ainsi que les évêques et les conciles particuliers condamnoient les hérésies par un premier jugement, en se conformant à la foi commune de tout le corps. On y envoyoit ces décrets à toutes les Églises; et c'étoit de cette unité qu'ils tiroient leur dernière force.

Mais on dit que le remède du concile universel, aisé sous l'empire romain lorsque les Églises avoient un souverain commun, est devenu trop difficile depuis que la chrétienté est partagée en tant d'États [5] : autre illusion. Car premièrement le consentement des Églises peut se

1. *Préf.*, 1 part., liv. III, pag. 403. — 2. Ibid., pag. 403.
3. *Conc. Milev.*, cap. 2; *Concil.* Labb., tom. II, col. 1538.
4. Ep. Alex. ad Alexand. Constantinop. *Conc.* Labb., tom. II, col. 22, et Theod., *Hist. eccl.*, lib. I, cap. III.
5. Burn., ibid.

déclarer par d'autres voies que par des conciles universels: témoin dans saint Cyprien la condamnation de Novatien; témoin celle de saint Paul de Samosate, dont on a écrit qu'il avoit été condamné « par le concile et le jugement de tous les évêques du monde [1], » parce que tous avoient consenti au concile tenu contre lui à Antioche; témoin enfin les pélagiens, et tant d'autres hérésies qui sans concile universel ont été suffisamment condamnées par l'autorité réunie du pape et de tous les évêques. Lorsque les besoins de l'Église ont demandé qu'on assemblât un concile universel, le Saint-Esprit en a bien trouvé les moyens; et tant de conciles, qui se sont tenus depuis la chute de l'empire romain, ont bien fait voir que pour assembler les pasteurs quand il a fallu, on n'avoit pas besoin de son secours. C'est qu'il y a dans l'Église catholique un principe d'unité indépendant des rois de la terre. Le nier, c'est faire l'Église leur captive, et rendre défectueux le céleste gouvernement institué par Jésus-Christ. Mais les protestants d'Angleterre n'ont pas voulu reconnoître cette unité, à cause que le saint Siége en est dans l'extérieur le principal et ordinaire lien; et ils ont mieux aimé, même en matière de religion, avoir leurs rois pour leurs chefs, que de reconnoître dans la chaire de saint Pierre un principe établi de Dieu pour l'unité chrétienne.

Les six articles publiés de l'autorité du roi et du parlement tinrent lieu de loi durant tout le règne de Henri VIII. Mais que peuvent sur les consciences des décrets de religion, qui, tirant leur force de l'autorité royale, à qui Dieu n'a rien commis de semblable, n'ont rien que de politique? Encore que Henri VIII les soutînt par des supplices innombrables, et qu'il fît mourir cruellement non-seulement les catholiques qui détestoient sa suprématie, mais encore les luthériens et les zuingliens qui attaquoient aussi les autres articles de sa foi; toutes sortes d'erreurs se couloient insensiblement dans l'Angleterre, et les peuples ne surent plus à quoi se tenir, quand ils virent qu'on avoit méprisé la chaire de saint Pierre, d'où l'on savoit que la foi étoit venue en cette grande île; soit qu'on voulût regarder la conversion de ses anciens habitants sous le pape saint Éleuthère, soit qu'on s'arrêtât à celle des Anglois, qui fut procurée par le pape saint Grégoire.

Tout l'État de l'Église anglicane, tout l'ordre de la discipline, toute la disposition de la hiérarchie de ce royaume, et enfin la mission aussi bien que la consécration de ses évêques, venoient si certainement de ce grand pape et de la chaire de saint Pierre, ou des évêques qui la regardoient comme le chef de leur communion, que les Anglois ne pouvoient renoncer à cette sainte puissance, sans affoiblir parmi eux l'origine même du christianisme, et toute l'autorité des anciennes traditions.

Lorsqu'on voulut affoiblir en Angleterre l'autorité du saint Siége, on remarqua « que saint Grégoire avoit refusé le titre d'évêque universel à peu près dans le même temps qu'il travailloit à la conversion de l'Angleterre: et ainsi, concluoient Cranmer et ses associés, lorsque nos

1. Epist. Alex. ad Alexand. Constantin.

ancêtres reçurent la foi, l'autorité du Siége de Rome étoit dans une louable modération [1]. »

Sans disputer vainement sur ce titre d'universel que les papes ne prennent jamais, et qui peut être plus ou moins supportable, selon les divers sens dont on le prend, voyons un peu dans le fond ce que saint Grégoire, qui le rejetoit, croyoit cependant de l'autorité de son Siége. Deux passages connus de tout le monde vont décider cette question. « Pour ce qui regarde, dit-il [2], l'Église de Constantinople, qui doute qu'elle ne soit soumise au Siége apostolique? ce que l'empereur et Eusèbe notre frère, évêque de cette ville, ne cessent de reconnoître. » Et dans la lettre suivante, en parlant du primat d'Afrique: « Quant à ce qu'il dit, qu'il est soumis au Siége apostolique, je ne sache aucun évêque qui n'y soit soumis lorsqu'il se trouve dans quelque faute. Au surplus, quand la faute ne l'exige pas, nous sommes tous frères, selon la loi de l'humilité [3]. » Voilà donc manifestement tous les évêques soumis à l'autorité et à la correction du saint Siége, et cette autorité reconnue même par l'Église de Constantinople, la seconde Église du monde dans ces temps-là en dignité et en puissance. Voilà le fond de la puissance pontificale: le reste, que la coutume ou la tolérance, ou l'abus même, si l'on veut, pourroit avoir introduit ou augmenté, pouvoit être conservé, ou souffert, ou étendu plus ou moins, selon que l'ordre, la paix et la tranquillité publique le demandoient. Le christianisme étoit né en Angleterre avec la reconnoissance de cette autorité. Henri VIII ne la put souffrir, « même avec cette louable modération » que Cranmer reconnoissoit dans saint Grégoire: sa passion et sa politique la lui firent attacher à sa couronne; et ce fut par une si étrange nouveauté qu'il ouvrit la porte à toutes les autres.

On dit que sur la fin de ses jours ce malheureux prince eut quelques remords des excès où il s'étoit laissé emporter, et qu'il appela les évêques pour y chercher quelque remède. Je ne le sais pas : ceux qui veulent toujours trouver dans les pécheurs scandaleux, et surtout dans les rois, de ces vifs remords qu'on a vus dans un Antiochus, ne connoissent pas toutes les voies de Dieu, et ne font pas assez de réflexion sur le mortel assoupissement et la fausse paix où il laisse quelquefois ses plus grands ennemis. Quoi qu'il en soit, quand Henri VIII auroit consulté ses évêques, que pouvoit-on attendre d'un corps qui avoit mis l'Église et la vérité sous le joug? Quelque démonstration que fît Henri, de vouloir dans cette occasion des conseils sincères, il ne pouvoit rendre aux évêques la liberté que ses cruautés leur avoient ôtée: ils craignoient les fâcheux retours auxquels ce prince étoit sujet, et celui qui n'avoit pu entendre la vérité de la bouche de Thomas Morus son chancelier, et de celle du saint évêque de Rochestre, qu'il fit mourir l'un et l'autre pour la lui avoir dite franchement, mérita de ne l'entendre jamais.

1. Burn., 1 part., liv. II, pag. 204.
2. Lib. VII, ep. 64, nunc lib. IX, ep. 12, tom. II, col. 941.
3. Ibid., ep. 65, nunc lib. IX, ep. 59, col. 976.

Il mourut en cet état; et il ne faut pas s'étonner si les choses empirèrent par sa mort. Peu à peu tout va en ruine, quand on a ébranlé les fondements. Édouard VI, son fils unique, lui succéda, selon les lois de l'État. Comme il n'avoit que dix ans, le royaume fut gouverné par un conseil que le roi défunt avoit établi: mais Édouard Seymour, frère de la reine Jeanne et oncle maternel du jeune roi, eut l'autorité principale, avec le titre de protecteur du royaume d'Angleterre. Il étoit zuinglien dans le cœur, et Cranmer étoit son intime ami. Cet archevêque cessa donc alors de dissimuler, et tout le venin qu'il avoit dans le cœur contre l'Église catholique parut.

Pour préparer la voie à la réformation qu'on méditoit sous le nom du roi, on commença par le reconnoître, comme on avoit fait Henri, pour chef souverain de l'Église anglicane au spirituel et au temporel. La maxime, qu'on avoit établie dès le temps de Henri VIII, étoit que « le roi tenoit la place du pape en Angleterre [1]. » Mais on donnoit à cette nouvelle papauté des prérogatives que le pape n'avoit jamais prétendues. Les évêques prirent d'Édouard de nouvelles commissions révocables à la volonté du roi, comme Henri l'avoit déjà déclaré; et on crut que, pour avancer la réformation, « il falloit tenir les évêques sous le joug d'une puissance arbitraire [2]. » L'archevêque de Cantorbéri, primat d'Angleterre, fut le premier à baisser la tête sous ce joug honteux. Je ne m'en étonne pas, puisque c'étoit lui qui inspiroit tous ces sentiments: les autres suivirent ce pernicieux exemple. On se relâcha un peu dans la suite; et les évêques furent obligés à recevoir, comme une grâce, que le roi « donnât les évêchés à vie [3]. » On expliquoit bien nettement dans leur commission, comme on avoit fait sous Henri, selon la doctrine de Cranmer, que la puissance épiscopale, aussi bien que celle des magistrats séculiers, émanoit de la royauté comme de sa source; que les évêques ne l'exerçoient que « précairement, » et qu'ils devoient « l'abandonner à la volonté du roi, » d'où elle leur étoit communiquée. Le roi leur donnoit pouvoir « d'ordonner et de déposer les ministres, de se servir des censures ecclésiastiques contre les personnes scandaleuses; et, en un mot, de faire tous les devoirs de la charge pastorale; » tout cela « au nom du roi, et sous son autorité [4]. » On reconnoissoit en même temps que cette charge pastorale étoit établie « par la parole de Dieu; » car il falloit bien nommer cette parole dont on vouloit se faire honneur. Mais encore qu'on n'y trouvât rien pour la puissance royale, que ce qui regardoit l'ordre des affaires du siècle, on ne laissa pas de l'étendre jusqu'à ce qu'il y a de plus sacré dans les pasteurs. On expédioit une commission du roi à qui on vouloit pour sacrer un nouvel évêque. Ainsi, selon la nouvelle hiérarchie, comme l'évêque n'étoit sacré que par l'autorité royale, ce n'étoit que par la même autorité qu'il célébroit les ordinations. La forme même et les prières de l'ordination, tant des évêques que des prêtres, furent ré-

1. Burn., 1 part., liv. II, pag. 229, 230.
2. Ibid., 2 part., lib. I, pag. 8, 332; *Rec. des pièces*, 2 part., liv. [illegible]
3. Ibid., et pag. 227. — 4. Burn., 2 part., liv. I, pag. 332.

glées au parlement [1]. On en fit autant de la liturgie, ou du service public. et de toute l'administration des sacrements. En un mot, tout étoit soumis à la puissance royale; et en abolissant l'ancien droit, le parlement devoit faire encore le nouveau corps de canons [2]. Tous ces attentats étoient fondés sur la maxime dont le parlement d'Angleterre s'étoit fait un nouvel article de foi, « qu'il n'y avoit point de juridiction, soit séculière, soit ecclésiastique, qui ne dût être rapportée à l'autorité royale, comme à sa source [3]. »

Il n'est pas ici question de déplorer les calamités de l'Église mise en servitude, et honteusement dégradée par ses propres ministres. Il s'agit de rapporter des faits, dont le seul récit fait assez voir l'iniquité. Un peu après, le roi déclara « qu'il alloit faire la visite de son royaume, et défendoit aux archevêques et à tous autres d'exercer aucune juridiction ecclésiastique tant que la visite dureroit [4]. » Il y eut une ordonnance du roi pour se faire recommander dans les prières publiques « comme le souverain chef de l'Église anglicane; et la violation de cette ordonnance emportoit la suspension, la déposition et l'excommunication [5]. » Voilà donc avec les peines ecclésiastiques tout le fond de l'autorité pastorale usurpé ouvertement par le roi, et le dépôt le plus intime du sanctuaire arraché à l'ordre sacerdotal, sans même épargner celui de la foi, que les apôtres avoient laissé à leurs successeurs.

Je ne puis m'empêcher de m'arrêter ici un moment, pour considérer les fondements de la réformation anglicane, et cet « ouvrage de lumière » de M. Burnet, « dont on fait l'apologie en écrivant son histoire. » L'Église d'Angleterre se glorifie plus que toutes les autres de la réforme, de s'être réformée selon l'ordre, et par des assemblées légitimes. Mais pour y garder cet ordre dont on se vante, le premier principe qu'il falloit poser étoit que les ecclésiastiques tinssent du moins le premier rang dans les affaires de la religion. Mais on fit tout le contraire; et dès le temps de Henri VIII « ils n'eurent plus le pouvoir de s'en mêler sans son ordre [6]. » Toute la plainte qu'ils en firent fut qu'on les faisoit déchoir « de leur privilége; » comme si « se mêler de la religion » étoit seulement un privilége, et non pas le fond et l'essence de l'ordre ecclésiastique.

Mais on pensera peut-être qu'on les traita mieux sous Édouard, lorsqu'on entreprit la réformation, d'une manière que M. Burnet croit bien plus solide. Tout au contraire : ils demandèrent comme une grâce au parlement, « du moins que les affaires de la religion ne fussent point réglées sans que l'on eût pris leur avis, et écouté leurs raisons [7]. » Quelle misère de se réduire à être écoutés comme simples consulteurs, eux qui le doivent être comme juges, et dont Jésus-Christ a dit : « Qui vous écoute, m'écoute [8]! » Mais « cela, » dit notre historien, « ne leur réussit pas. » Peut-être qu'ils décideront du moins sur la foi dont ils sont les prédicateurs. Nullement. Le conseil du roi résolut « d'envoyer

1. Burn, 2 part., liv. I, pag 212, 216, 217. — 2. Ibid., pag. 213, 214.
3. Ibid., pag. 63. — 4. Ibid., pag. 37. — 5. Ibid., pag. 41. — 6. Ibid., pag. 72.
7. Ibid., pag. 73. — 8. Luc. X, 16.

des visiteurs dans tout le royaume, avec des constitutions ecclésiastiques et des articles de foi [1]; » et ce fut au conseil du roi, et par son autorité, qu'on régla « ces articles de religion [2] qu'on devoit proposer au peuple. En attendant qu'on y eût mieux pensé, on s'en tint aux six articles de Henri VIII; et on ne rougissoit pas de demander aux évêques une déclaration expresse « de faire profession de la doctrine, selon que de temps en temps elle seroit établie et expliquée par le roi et par le clergé [3]. » Au surplus, il n'étoit que trop visible que le clergé n'étoit nommé que par cérémonie, puisqu'au fond tout se faisoit au nom du roi.

Il semble qu'il ne faudroit plus rien dire après avoir rapporté de si rands excès. Mais ne laissons pas de continuer ce lamentable récit. C'est travailler en quelque façon à guérir les plaies de l'Église, que 'en gémir devant Dieu. Le roi se rendit tellement le maître de la prédication, qu'il y eut même un édit qui « défendoit de prêcher sans sa permission, ou sans celle de ses visiteurs, de l'archevêque de Cantorbéri, ou de l'évêque diocésain [4]. » Ainsi le droit principal étoit au roi, et les évêques y avoient part avec sa permission seulement. Quelque temps après le conseil permit de prêcher « à ceux qui se sentiroient animés du Saint-Esprit [5]. » Le conseil avoit changé d'avis. Après avoir fait dépendre la prédication de la puissance royale, on s'en remet à la discrétion de ceux qui s'imagineroient avoir en eux-mêmes le Saint-Esprit; et on y admet par ce moyen tous les fanatiques. Un an après, on changea encore. « Il fallut ôter aux évêques le pouvoir d'autoriser les prédicateurs, et le réserver au roi et à l'archevêque [6]. » Par ce moyen il sera aisé de faire prêcher telle hérésie qu'on voudra. Mais je n'en suis pas à remarquer les effets de cette ordonnance. Ce qu'il faut considérer, c'est qu'on ait remis au prince seul toute l'autorité de la parole. On poussa la chose si loin, qu'après avoir déclaré au peuple que le roi faisoit travailler à ôter toutes les matières de controverses, « on défendoit, » en attendant, « généralement à tous les prédicateurs de prêcher dans quelque assemblée que ce fût [7]. » Voilà donc la prédication suspendue par tout le royaume, la bouche fermée aux évêques par l'autorité du roi, et tout en attente de ce que le prince établiroit sur la foi. On y joignoit un avis « de recevoir avec soumission les ordres qui seroient bientôt envoyés. » C'est ainsi que s'est établie la réformation anglicane, « et cet ouvrage de lumière, » dont « on fait, » selon M. Burnet [8], « l'apologie en écrivant son histoire. »

Avec ces préparatifs, la réformation anglicane fut commencée par le duc de Sommerset et par Cranmer. D'abord la puissance royale détruisit la foi que la puissance royale avoit établie. Les six articles, que Henri VIII avoit publiés avec toute son autorité spirituelle et temporelle, furent abolis [9] : et malgré toutes les précautions qu'il avoit prises par son testament pour conserver ces précieux restes de la religion

1. Burn., 2 part., liv. I, pag. 37, 39. — 2. Ibid., pag. 39. — 3. Ibid., pag. 82.
4. Ibid., pag. 88. — 5. Ibid., pag. 90. — 6. Ibid., pag. 122.
7. Ibid. — 8. Préf. — 9. Burn., 2 part., liv. I, pag. 58.

catholique, et peut-être pour la rétablir tout entière avec le temps la doctrine zuinglienne, tant détestée par ce prince, gagna le dessus.

Pierre Martyr Florentin, et Bernardin Ochin, qui depuis fut l'ennemi déclaré de la divinité de Jésus-Christ, furent appelés pour commencer cette réforme. Tous deux avoient quitté, comme les autres réformateurs, la vie monastique pour celle du mariage. Pierre Martyr étoit un pur zuinglien. La doctrine qu'il proposa sur l'eucharistie en Angleterre, en 1549, se réduisoit à ces trois thèses: « 1° qu'il n'y avoit point de transsubstantiation; 2° que le corps et le sang de Jésus-Christ n'étoient point corporellement dans l'eucharistie ni sous les espèces; 3° qu'ils étoient unis sacramentellement, » c'est-à-dire figurément, ou tout au plus en vertu, « au pain et au vin [1]. »

Bucer n'approuva point la seconde thèse; car comme nous avons vu, il vouloit bien qu'on exclût une présence locale, mais non pas une présence corporelle et substantielle. Il soutenoit que Jésus-Christ ne pouvoit pas être éloigné de la cène, et qu'il étoit tellement au ciel, qu'il n'étoit pas substantiellement éloigné de l'eucharistie. Pierre Martyr croyoit que c'étoit une illusion d'admettre une présence corporelle et substantielle dans la cène, sans y admettre la réalité que les catholiques soutenoient avec les luthériens: et, quelque respect qu'il eût pour Bucer, le seul des protestants qu'il considéroit, il ne suivit pas son avis. On dressa en Angleterre une formule selon le sentiment de Pierre Martyr. On y disoit « que le corps de Jésus-Christ n'étoit qu'au ciel; qu'il ne pouvoit pas être réellement présent en divers lieux; qu'ainsi on ne devoit établir aucune présence réelle ou corporelle de son corps et de son sang dans l'eucharistie [2]. » Voilà ce qu'on définit. Mais la foi n'étoit pas encore en son dernier état; et nous verrons en son temps cet article bien réformé.

Nous sommes ici obligés à M. Burnet d'un aveu considérable: car il nous accorde que la présence réelle est reconnue dans l'Église grecque. Voici ses paroles: « Le sentiment des luthériens sembloit approcher assez de la doctrine de l'Église grecque, qui avoit enseigné que la substance du pain et du vin, et le corps de Jésus-Christ, étoient dans le sacrement [3]. » Il est en cela de meilleure foi que la plupart de ceux de sa religion: mais en même temps il oppose une plus grande autorité aux nouveautés de Pierre Martyr.

L'esprit de changement se mit alors tout à fait en Angleterre. Dans la réforme de la liturgie et des prières publiques, qui se fit par l'autorité du parlement (car Dieu n'en écoutoit aucunes que celles-là), on avoit dit que les commissaires nommés par le roi pour les dresser en « avoient achevé l'ouvrage d'un consentement unanime, et par l'assistance du Saint-Esprit. » L'on fut étonné de cette expression: mais les réformateurs surent bien répondre « que cela ne s'entendoit pas d'une assistance ou d'une inspiration surnaturelle, et qu'autrement il n'eût point été permis d'y faire des changements. » Or ils y en vouloient faire,

1. Hosp., 2 part., an. 1547, fol. 207, 208 et seq.; Burn., 2 part., liv. I, p. 161
2. Burn., pag. 259, 601. — 3. Ibid., pag. 158.

ces réformateurs, et ils ne prétendoient pas former d'abord leur religion. En effet, on fit bientôt dans la liturgie des changements très-considérables; et ils alloient principalement à ôter toutes les traces de l'antiquité que l'on avoit conservées.

On avoit retenu cette prière dans la consécration de l'eucharistie. « Bénis, ô Dieu! et sanctifie ces présents, et ces créatures de pain et de vin, afin qu'elles soient pour nous le corps et le sang de ton très-cher Fils,[1] etc. » On avoit voulu conserver dans cette prière quelque chose de la liturgie de l'Église romaine, que le moine saint Augustin avoit portée aux Anglois avec le christianisme, lorsqu'il leur fut envoyé par saint Grégoire. Mais bien qu'on l'eût affoiblie en y retranchant quelques termes, on trouva encore « qu'elle sentoit trop la transsubstantiation, » ou même « la présence corporelle[2]; » et on l'a depuis entièrement effacée.

Elle étoit pourtant encore bien plus forte, comme le disoit l'Église anglicane, lorsqu'elle reçut le christianisme : car au lieu qu'on avoit mis dans la liturgie réformée, « Que ces présents soient pour nous le corps et le sang de Jésus-Christ, » il y a dans l'original, « Que cette oblation nous soit faite le corps et le sang de Jésus-Christ. » Ce mot de « faite » signifie une action véritable du Saint-Esprit qui change ces dons, conformément à ce qui est dit dans les autres liturgies de l'antiquité : « Faites, ô Seigneur! de ce pain le propre corps, et de ce vin le propre sang de votre Fils, les changeant par votre Esprit saint[3]! » Et ces paroles, « nous soit fait le corps et le sang, se disent dans le même esprit que celles-ci d'Isaïe : « Un petit enfant nous est né; un fils nous est donné[4] : » non pour dire que les dons sacrés ne sont faits le corps et le sang que lorsque nous les prenons, comme on l'a voulu entendre dans la réforme; mais pour dire que c'est pour nous qu'ils sont faits tels dans l'eucharistie; comme c'est pour nous qu'ils ont été formés dans le sein d'une Vierge. La réformation anglicane a corrigé toutes ces choses, « qui ressentoient trop la transsubstantiation. » Le mot d'oblation « eût aussi trop senti le sacrifice : on l'avoit voulu rendre en quelque façon par le terme de présent. » A la fin on l'a ôté tout à fait, et l'Église anglicane n'a plus voulu entendre la sainte prière qu'elle entendit, lorsqu'en sortant des eaux du baptême on lui donna la première fois le pain de vie.

Que si on aime mieux que le saint prêtre Augustin lui ait porté la liturgie ou la messe gallicane que la romaine, à cause de la liberté que lui en laissa saint Grégoire[5], il n'importe : la messe gallicane dite par les Hilaires et par les Martins ne différoit pas au fond de la romaine, ni des autres. Le *Kyrie eleison*, le *Pater*, dit en un endroit plutôt qu'en un autre, et d'autres choses aussi peu essentielles, faisoient toute la différence; et c'est pourquoi saint Grégoire en laissoit le choix au saint prêtre qu'il envoya en Angleterre[6]. On faisoit en France, comme à Rome, et dans tout le reste de l'Église, une prière pour demander

1. Burn., pag. 114. — 2. Ibid., pag. 235, 258.
3. *Lit. de S. Bas.*, édit. Bened. app., tom. II, pag. 679 et 693.
4. *Is.* IX, 6. — 5. Burn., 2 part., liv. I, pag. 108.
6. Greg., lib. VII, ep. 64, tom. II, col. 940.

la transformation et le changement du pain et du vin au corps et au sang. Partout on employoit auprès de Dieu le mérite et l'entremise des saints; mais un mérite fondé sur la divine miséricorde, et une entremise appuyée sur celle de Jésus-Christ. Partout on y offroit pour les morts; et on n'avoit sur toutes ces choses qu'un seul langage en Orient et en Occident, dans le Midi et dans le Nord.

La réformation anglicane avoit conservé quelque chose de la prière pour les morts du temps d'Édouard, car on y « recommandoit encore à la bonté de Dieu les âmes des trépassés [1]. » On demandoit, comme nous faisons encore aujourd'hui dans les obsèques, pour l'âme qui venoit de sortir du monde « la rémission de ses péchés. » Mais tous ces restes de l'ancien esprit sont abolis : cette prière ressentoit trop le purgatoire. Il est certain qu'on l'a dite dès les premiers temps en Orient et en Occident : n'importe, c'étoit la messe du pape et de l'Église romaine : il la faut bannir d'Angleterre, et en tourner toutes les paroles dans le sens le plus odieux.

Tout ce que la réforme anglicane tiroit de l'antiquité, le dirai-je? elle l'altéroit. La confirmation n'a plus été qu'un catéchisme pour faire renouveler les promesses du baptême[2]. Mais, disoient les catholiques, les Pères, dont nous la tenons par une tradition fondée sur les Actes des apôtres et aussi ancienne que l'Église, ne disent pas seulement un mot de cette idée de catéchisme. Il est vrai, et il le faut avouer : on ne laisse pas de tourner la confirmation en cette forme : autrement elle seroit trop papistique. On en ôte le saint chrême, que les Pères les plus anciens avoient appelé l'instrument du Saint-Esprit[3] : l'onction même à la fin sera ôtée de l'extrême-onction[4], quoi qu'en puisse dire saint Jacques; et malgré le pape saint Innocent, qui parloit de cette onction au quatrième siècle, on décidera que l'extrême-onction ne se trouve que « dans le dixième. »

Parmi ces altérations trois choses sont demeurées, les cérémonies sacrées, les fêtes des saints, les abstinences et le carême. On a bien voulu que dans le service les prêtres eussent des habits mystérieux, symboles de la pureté et des autres dispositions que demande le culte divin. On regarda les cérémonies comme un langage mystique[5]; et Calvin parut trop outré en les rejetant. On retint l'usage du signe de la croix[6], pour témoigner solennellement que la croix de Jésus-Christ ne nous fait point rougir. On vouloit d'abord que « le sacrement du baptême, le service de la confirmation et la consécration de l'eucharistie fussent témoins du respect qu'on avoit pour cette sainte cérémonie. » A la fin néanmoins on l'a « supprimée dans la » confirmation et dans la « consécration[7], » où saint Augustin avec toute l'antiquité témoigne qu'elle a toujours été pratiquée; et je ne sais pourquoi elle est demeurée seulement dans le baptême.

M. Burnet nous justifie sur les fêtes et les abstinences. Il veut que

1. Burn., pag. 114, 116. — 2. Ibid., pag. 107, 116, 235. — 3. Ibid.
4. Ibid., pag. 107, 116, 258. — 5. Ibid., pag. 121, 508. — 6. Ibid., pag. 120
7. Ibid., pag. 258.

les jours de fête « ne soient pas estimés saints d'une sainteté actuelle et naturelle[1]. » Nous y consentons; et jamais personne n'a imaginé cette sainteté actuelle et naturelle des fêtes qu'il se croit obligé à rejeter. Il dit « qu'aucun de ces jours n'est proprement dédié à un saint, et qu'on les consacre à Dieu en la mémoire des saints dont on leur donne le nom. » C'est notre même doctrine. Enfin on nous justifie en tout et partout sur cette matière, puisqu'on demeure d'accord qu'il faut observer ces jours « par un principe de conscience[2]. » Ceux donc qui nous objectent ici que nous suivons « les commandements des hommes[3], » n'ont qu'à faire cette objection aux Anglois; ils leur répondront pour nous.

Ils ne nous justifient pas moins clairement du reproche qu'on nous fait d'enseigner une doctrine de démons, en nous abstenant de certaines viandes par pénitence. M. Burnet répond pour nous[4], lorsqu'il « blâme les mondains qui ne veulent pas concevoir que l'abstinence assaisonnée de dévotion, et accompagnée de la prière, est peut-être un des moyens les plus efficaces que Dieu nous propose pour mettre nos âmes dans une tranquillité nécessaire, et pour avancer notre sanctification. » Puisque c'est dans cet esprit, et non pas, comme plusieurs se l'imaginent, par une espèce de police temporelle, que l'Église anglicane a défendu la viande au vendredi, au samedi, aux vigiles, aux quatre temps, et dans tout le carême, nous n'avons rien sur ce sujet à nous reprocher les uns aux autres. Il y a seulement sujet de s'étonner que ce soit le roi et le parlement qui ordonnent ces fêtes et ces abstinences, que ce soit le roi qui déclare « les jours maigres, » et qui dispense de ces « observances[5]; » et enfin, qu'en matière de religion, on ait mieux aimé avoir des commandements du roi que des commandements de l'Église.

Mais ce qu'il y a de plus surprenant dans la réformation anglicane, c'est une maxime de Cranmer. Au lieu que dans la vérité le culte dépend du dogme, et doit être réglé par là, Cranmer renversoit cet ordre; et avant que d'examiner la doctrine, il supprimoit dans le culte ce qui lui déplaisoit le plus. Selon M. Burnet, « l'opinion de la présence de Jésus-Christ dans chaque miette de pain a donné lieu au retranchement de la coupe[6]. Et en effet, poursuit-il[7], si cette hypothèse est juste, la communion sous les deux espèces est inutile. » Ainsi la question de la nécessité des deux espèces dépendoit de celle de la présence réelle. Or en 1548 l'Angleterre croyoit encore la présence réelle, et le parlement déclaroit que « le corps du Seigneur étoit contenu dans chaque morceau, et dans les plus petites portions du pain[8]. » Cependant on avoit déjà établi la nécessité de la communion sous les deux espèces, c'est-à-dire qu'on avoit tiré la conséquence avant que de s'être bien assuré du principe.

L'année d'après, on voulut douter « de la présence réelle, et la ques-

1. Burn., pag. 291. — 2. Ibid. — 3. Matth. xv, 9. — 4. Burn., pag. 145.
5. Ibid., pag. 144, 294. — 6. Ibid., pag. 251. — 7. Ibid., pag. 61.
8. Ibid., pag. 97.

tion n'étoit pas encore décidée[1], » quand on supprima par provision l'adoration de Jésus-Christ dans le sacrement : de même que si on disoit en voyant le peuple dans un grand respect, comme en présence du roi : Commençons par empêcher tous ces honneurs; nous verrons après si le roi est là, et si ces respects lui sont agréables. On ôta de même l'oblation du corps et du sang, encore que cette oblation dans le fond ne soit autre chose que la consécration faite devant Dieu de ce corps et de ce sang comme réellement présents avant la manducation : et sans avoir examiné le principe, on en avoit déjà renversé la suite infaillible.

La cause d'une conduite si irrégulière, c'est qu'on menoit le peuple par le motif de la haine, et non par celui de la raison. Il étoit aisé d'exciter la haine contre certaines pratiques dont on ne montroit ni la source ni le droit usage, surtout lorsqu'il s'y étoit mêlé quelques abus : ainsi il étoit aisé de rendre odieux les prêtres qui abusoient de la messe pour un gain sordide; et la haine une fois échauffée contre eux, étoit tournée insensiblement par mille artifices contre le mystère qu'ils célébroient, et même, comme on a vu[2], contre la présence réelle qui en étoit le soutien.

On en usoit de même sur les images; et une lettre françoise que M. Burnet nous a rapportée d'Édouard VI à son oncle le protecteur nous le fait voir. Pour exercer le style de ce jeune prince, ses maîtres lui faisoient recueillir tous les passages où Dieu parle contre les idoles. « J'ai voulu, disoit-il, en lisant la sainte Écriture noter plusieurs lieux qui défendent de *n'adorer ni de faire* aucunes images, non-seulement de dieux étrangers, mais aussi de ne former chose, pensant *la faire semblable à la majesté de Dieu* le Créateur[3]. » Dans cet âge crédule, il avoit cru simplement ce qu'on lui disoit, que les catholiques faisoient des images, pensant « les faire semblables à la majesté de Dieu; » et ces grossières idées lui causoient de l'étonnement et de l'horreur. « Si m'esbahis, » poursuit-il dans le langage du temps, « vu que lui-mesme et son Saint-Esprit l'a si souvent défendu, que tant de gens ont osé commettre idolastrie, *en faisant et adorant* les images. » Il attache toujours, comme on voit, la même haine à les faire qu'à les adorer; et il a raison, selon les idées qu'on lui donnoit; puisque constamment il n'est pas permis de faire des images, dans la pensée de faire quelque chose « de semblable à la majesté du Créateur. » « Car, comme ajoute ce prince, Dieu ne peut être vu en choses qui soient matérielles, mais veut être vu dans ses œuvres. » Voilà comme on abusoit un jeune enfant : on excitoit sa haine contre des images païennes, où on prétend représenter la divinité : on lui montroit que Dieu défend de faire de telles images; mais on n'avoit garde de lui enseigner que celles des catholiques ne sont pas de ce genre; puisqu'on ne s'est pas encore avisé de dire qu'il soit défendu d'en faire de telles, ni de peindre Jésus-Christ et ses saints. Un enfant de dix à douze ans n'y prenoit

1. Burn., pag. 121. — 2. Ci-dessus, liv. VI.
3. *Rec.*, 2 part., liv. II, pag. 68.

pas garde de si près : c'étoit assez qu'en général et confusément on lui décriât les images. Celles de l'Église, quoique d'un autre ordre et d'un autre dessein, passoient avec les autres : ébloui d'un autre raisonnement spécieux et de l'autorité de ses maîtres, tout étoit idole pour lui ; et la haine qu'il avoit contre l'idolâtrie se tournoit aisément contre l'Église.

Le peuple n'étoit pas plus fin, et il n'étoit que trop aisé de l'animer par un semblable artifice. Après cela on ose prendre les progrès soudains de la réforme pour un miracle visible et un témoignage de la main de Dieu[1]. Comment M. Burnet l'a-t-il osé dire, lui qui nous découvre si bien les causes profondes de ce malheureux succès? Un prince prévenu d'un amour aveugle, et condamné par le pape, fait exagérer des faits particuliers, des exactions odieuses, des abus réprouvés par l'Église même. Toutes les chaires résonnent de satires contre les prêtres ignorants et scandaleux : on en fait des comédies et des farces publiques, et M. Burnet lui-même en est indigné. Sous l'autorité d'un enfant et d'un protecteur entêté de la nouvelle hérésie, on pousse encore plus loin la satire et l'invective : les peuples, « déjà prévenus d'une secrète aversion pour leurs conducteurs spirituels[2], » écoutent avidement la nouvelle doctrine. On ôte les difficultés du mystère de de l'eucharistie; et au lieu de retenir les sens asservis, on les flatte. Les prêtres sont déchargés de la continence, les moines de tous leurs vœux, tout le monde du joug de la confession, salutaire à la vérité pour la correction des vices, mais pesant à la nature. On prêchoit une doctrine plus libre, et « qui, » comme dit M. Burnet, « traçoit un chemin simple et aisé pour aller au ciel[3]. » Des lois si commodes trouvoient une facile exécution. « De seize mille » ecclésiastiques dont le clergé d'Angleterre étoit composé, M. Burnet nous raconte que « les trois quarts renoncèrent à leur célibat du temps d'Édouard[4], c'est-à-dire en cinq ou six ans; et on faisoit de bons réformés de ces mauvais ecclésiastiques qui renonçoient à leurs vœux. Voilà comme on gagnoit le clergé. Pour les laïques, les biens de l'Église étoient en proie : l'argenterie des sacristies enrichissoit le fisc du prince : la seule châsse de saint Thomas de Cantorbéri, avec les inestimables présents qu'on y avoit envoyés de tous côtés, produisit au trésor royal des sommes immenses[5]. C'en fut assez pour faire dégrader le saint martyr. On le condamna pour le piller; et les richesses de son tombeau firent une partie de son crime. Enfin on aimoit mieux piller les églises que de faire un bon usage de leurs revenus, selon l'intention des fondateurs. Quelle merveille qu'on ait gagné si promptement et les grands, et le clergé, et les peuples! N'est-ce pas au contraire un miracle visible qu'il soit resté une étincelle en Israël, et que les autres royaumes n'aient pas suivi l'exemple de l'Angleterre, du Danemark, de la Suède et de l'Allemagne, réformés par ces moyens?

Parmi toutes ces réformations la seule qui n'avançoit pas étoit visi-

1. *Rec.*, 1 part., liv. I, pag. 49, etc. — 2. Ibid. — 3. Ibid.
4. Ibid., lib. II, pag. 415 — 5. Ibid., 1 part.

blement celle des mœurs. Nous avons vu sur ce point comme l'Allemagne avoit profité de la réforme de Luther; et il n'y a qu'à lire l'histoire de M. Burnet pour voir qu'il n'en alloit pas autrement en Angleterre. On a vu Henri VIII son premier réformateur : l'ambitieux duc de Sommerset fut le second. Il s'égaloit aux souverains, lui qui n'étoit qu'un sujet, et prenoit le titre de « duc de Sommerset par la grâce de Dieu[1]. » Au milieu « des désordres de l'Angleterre, et des ravages que la peste faisoit à Londres, » il ne songeoit qu'à bâtir le plus magnifique palais qu'on eût jamais vu; et pour comble d'iniquité, il le bâtissoit « des ruines d'églises et d'hôtels d'évêques, » et des revenus que « lui cédoient les évêques et les chapitres[2]; » car il falloit bien lui céder tout ce qu'il vouloit. Il est vrai qu'il en prenoit un don du roi : mais c'étoit le crime d'abuser ainsi de l'autorité d'un roi enfant, et d'accoutumer son pupille à ces donations sacriléges. Je passe le reste des attentats qui le firent condamner par arrêt du parlement, premièrement à perdre l'autorité qu'il avoit usurpée sur le conseil, et ensuite à perdre la vie. Mais sans examiner les raisons qu'il eut de faire couper la tête à son frère l'amiral, quelle honte d'avoir fait subir à un homme de cette dignité et à son propre frère la loi inique d'être condamné « sur de simples dépositions, et sans écouter ses défenses[3]. » En vertu de cette coutume l'amiral fut jugé, comme tant d'autres, sans être ouï. Le protecteur obligea le roi à ordonner aux communes de passer outre au procès sans entendre l'accusé; et c'est ainsi qu'il instruisoit son pupille à faire justice.

M. Burnet se met fort en peine pour justifier son Cranmer de ce qu'il signa, étant évêque, l'arrêt de mort de ce malheureux, et se mêla contre les canons dans une cause de sang[4]. Sur cela, il fait à son ordinaire un de ces plans spécieux, où il tâche toujours indirectement de rendre odieuse la foi de l'Église, et d'en éluder les canons : mais il ne prend pas garde au principal. S'il falloit chercher des excuses à Cranmer, ce n'étoit pas seulement pour avoir violé les canons, qu'il devoit respecter plus que tous les autres, étant archevêque ; mais pour avoir violé la loi naturelle observée par les païens mêmes, « de ne condamner aucun accusé sans l'avoir entendu dans ses défenses[5]. Cranmer, malgré cette loi, condamna l'amiral, et signa l'ordre de l'exécuter. Un si grand réformateur ne devoit-il pas s'élever contre une coutume si barbare? Mais non, il valoit bien mieux démolir les autels, abattre les images, sans épargner celle de Jésus-Christ; et abolir la messe, que tant de saints avoient dite et entendue depuis l'établissement du christianisme parmi les Anglois.

Pour achever ici la vie de Cranmer, à la mort d'Edouard VI il signa la disposition où ce jeune prince, en haine de la princesse sa sœur, qui étoit catholique, changeoit l'ordre de la succession. M. Burnet veut qu'on croie que l'archevêque souscrivit avec peine[6]. Ce lui est assez que ce grand réformateur fasse les crimes avec quelque répugnance :

1. *Rec.*, pag. 203. — 2. Ibid. — 3. Pag. 151. — 4. Pag. 151,
5. Act. xxv, 16. — 6. 2 part., pag. 341.

mais cependant le conseil, dont Cranmer étoit le chef, donna tous les ordres pour armer le peuple contre la reine Marie, et pour soutenir l'usurpatrice Jeanne de Suffolk : la prédication y fut employée; et Ridley, évêque de Londres, eut charge de parler pour elle dans la chaire [1]. Quand elle fut sans espérance, Cranmer, avec tous les autres, avoua son crime, et eut recours à la clémence de la reine. Cette princesse rétablissoit la religion catholique, et l'Angleterre se réunissoit au saint Siége, Comme on avoit toujours vu Cranmer accommoder sa religion à celle du roi, on crut aisément qu'il suivroit celle de la reine, et qu'il ne feroit non plus de difficulté de dire la messe, qu'il en avoit fait sous Henri, treize ans durant, sans y croire. Mais l'engagement étoit trop fort, et il se seroit déclaré trop évidemment un homme sans religion, en changeant ainsi à tout vent. On le mit dans la Tour de Londres, et pour le crime d'État et pour le crime d'hérésie [2] : Il fut déposé par l'autorité de la reine [3]. Cette autorité étoit légitime à son égard, puisqu'il l'avoit reconnue, et même établie. C'étoit par cette autorité qu'il avoit lui-même déposé Bonner, évêque de Londres; et il fut puni par les lois qu'il avoit faites. Par une raison semblable, les évêques qui avoient reçu leurs évêchés pour un certain temps furent révoqués [4]; et jusqu'à ce que l'ordre ecclésiastique fût entièrement rétabli, on agit contre les protestants selon leurs maximes.

Après la déposition de Cranmer, on le laissa quelque temps en prison. Ensuite il fut déclaré hérétique, et il reconnut lui-même « que c'étoit pour avoir nié la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie [5]. » On voit par là en quoi on faisoit consister alors la principale partie de la réformation d'Édouard VI; et je suis bien aise de le faire remarquer ici, parce que tout cela sera changé sous Élisabeth.

Lorsqu'il s'agit de décerner dans les formes du supplice de Cranmer, ses juges furent composés de commissaires du pape et de commissaires de Philippe et de Marie; car la reine avoit alors épousé Philippe II, roi d'Espagne. L'accusation roula sur les mariages et les hérésies de Cranmer. M. Burnet nous apprend que la reine lui pardonna le crime d'État pour lequel il avoit déjà été condamné dans le parlement. Il avoua les faits qu'on lui imputoit sur sa doctrine et ses mariages, « et remontra seulement qu'il n'avoit jamais forcé personne de signer ses sentiments [6]. »

A entendre un discours si plein de douceur, on pourroit croire que Cranmer n'avoit jamais condamné personne pour la doctrine. Mais, pour ne point parler ici de l'emprisonnement de Gardiner, évêque de Wichestre, et celui de Bonner, évêque de Londres [7], ni d'autres choses semblables, l'archevêque avoit souscrit, sous Henri, au jugement où Lambert, et ensuite Anne Askew furent condamnés à mort pour avoir nié la présence réelle [8]; et sous Édouard, à celui de Jeanne de Kent, et à celui de George de Pare, brûlés pour leurs hérésies [9]. Bien plus,

1. Lib II, pag. 356 et seq. — 2. Pag. 374. — 3. Pag. 414.
4. *Rec.*, 2 part., liv. II, pag. 412. — 5. Pag. 425. — 6. Pag. 496.
7. Ibid., liv. I, pag. 53, 54. — 8. 1 part., liv. II, pag. 346; liv. III, pag. 467.
9. 2 part., liv. I, pag. 169, 171.

Édouard, porté à la clémence, refusoit de signer l'arrêt de mort de Jeanne de Kent, et il n'y fut déterminé que par l'autorité de Cranmer[1]. Si donc on le condamna pour cause d'hérésie, il en avoit lui-même très-souvent donné l'exemple.

Dans le dessein de prolonger l'exécution de son jugement, il déclara « qu'il étoit prêt d'aller soutenir sa doctrine devant le pape[2] » sans néanmoins le reconnoître : du pape, au nom duquel on le condamnoit, il appela au concile général. Comme il vit qu'il ne gagnoit rien, « il abjura les erreurs de Luther et de Zuingle[3], » et reconnut distinctement avec la présence réelle tous les autres points de la foi catholique. L'abjuration qu'il signa étoit conçue dans les termes qui marquoient le plus une véritable douleur de s'être laissé séduire. Les réformés furent consternés. Cependant leur réformateur fit une seconde abjuration[4]; c'est-à-dire que, lorsqu'il vit, malgré son abjuration précédente, que la reine ne lui vouloit pas pardonner, il revint à ses premières erreurs; mais il s'en dédit bientôt, « ayant » encore, dit M. Burnet, « de foibles espérances d'obtenir sa grâce. » Ainsi, poursuit cet auteur, « il se laissa persuader de mettre au net son abjuration, et de la signer de nouveau. » Mais voici le secret qu'il trouva pour mettre sa conscience à couvert. M. Burnet continue : « Appréhendant d'être brûlé, malgré ce qu'il avoit fait, il écrivit secrètement une confession sincère de sa créance, et la porta avec lui quand on le mena au supplice. » Cette confession, ainsi « secrètement écrite, » nous fait assez voir qu'il ne voulut point paroître protestant, tant qu'il lui resta quelque espérance. Enfin, comme il en fut tout à fait déchu, il se résolut à dire ce qu'il avoit dans le cœur, et à se donner la figure d'un martyr.

M. Burnet emploie toute son adresse à couvrir la honte d'une mort si misérable; et après avoir allégué en faveur de son héros les fautes de saint Athanase et de saint Cyrille, dont nous ne voyons nulle mention dans l'Histoire ecclésiastique, il allègue le reniement de saint Pierre, très-connu dans l'Évangile. Mais quelle comparaison de la foiblesse d'un moment de ce grand apôtre, avec la misère d'un homme qui a trahi sa conscience durant presque tout le cours de sa vie, et treize ans durant, à commencer depuis le temps de son épiscopat; qui jamais n'a osé se déclarer que lorsqu'il a eu un roi pour lui? et qui enfin, prêt à mourir, confessa tout ce qu'on voulut, tant qu'il eut un moment d'espérance ; en sorte que sa feinte abjuration n'est visiblement qu'une suite de la lâche dissimulation de toute sa vie?

Après cela, si Dieu le permet, on nous vantera encore la vigueur de ce perpétuel flatteur des rois[5], qui a tout sacrifié à la volonté de ses maîtres, cassant tout autant de mariages, souscrivant à tout autant de condamnations, et consentant à tout autant de lois qu'on a voulu, même à celles qui étoient ou en vérité, ou selon son sentiment, les plus iniques; qui enfin n'a point rougi d'asservir la céleste autorité des évêques à celle des rois de la terre, et à rendre l'Église leur cap-

1. 2 part., liv. I, pag. 170. — 2. Ibid., pag. 497. — 3. Pag. 498.
4. *Rec.*, 2 part., liv. I, pag. 499. — 5. Burn., pag. 502, 503.

tive dans la discipline, dans la prédication de la parole, dans l'administration des sacrements, et dans la foi. Cependant M. Burnet ne trouve en lui « qu'une tache remarquable[1], » qui est celle de son abjuration; et pour le reste, il avoue seulement (encore en veut-il douter) « qu'il a été peut-être un peu trop soumis aux volontés de Henri VIII. » « Mais ailleurs, » pour le justifier tout à fait, il assure que « s'il eut de la complaisance pour Henri, ce fut tant que sa conscience le lui permit[2]. » Sa conscience lui permettoit donc de casser deux mariages sur des prétextes notoirement faux, et qui n'avoient d'autre fondement que de nouvelles amours? Sa conscience lui permettoit donc, étant luthérien, de souscrire à des articles de foi où tout le luthéranisme étoit condamné, et où la messe, l'injuste objet de l'horreur de la nouvelle réforme, étoit approuvée? Sa conscience lui permettoit donc de la célébrer sans y croire, durant toute la vie de Henri; d'offrir à Dieu, même pour les morts, un sacrifice qu'il regardoit comme une abomination; de consacrer des prêtres, à qui il donnoit le pouvoir de l'offrir; d'exiger de ceux qu'il faisoit sous-diacres, selon la formule du Pontifical, auquel on n'avoit encore osé toucher, la continence, à laquelle il ne se croyoit pas obligé lui-même, puisqu'il étoit marié; de jurer l'obéissance au pape, qu'il regardoit comme l'Antechrist; d'en recevoir des bulles, et de se faire instituer archevêque par son autorité; de prier les saints et d'encenser les images, quoique, selon les maximes des luthériens, tout cela ne fût autre chose qu'une idolâtrie; enfin, de professer et de pratiquer tout ce qu'il croyoit devoir ôter de la maison de Dieu, comme une exécration et un scandale?

Mais c'est que « les réformateurs (ce sont les paroles de M. Burnet) ne savoient pas encore que ce fût absolument un péché, de retenir tous ces abus, jusqu'à ce que l'occasion se présentât de les abolir[3]. » Sans doute ils ne savoient pas que ce fût absolument un péché que de changer selon leur pensée la cène de Jésus-Christ en un sacrilége, et de se souiller par l'idolâtrie? Pour s'abstenir de ces choses, le commandement de Dieu ne suffisoit pas, il falloit attendre que le roi et le parlement le voulussent?

On nous allègue Naaman, qui, obligé par sa charge de donner la main à son roi, ne vouloit pas demeurer debout pendant que son maître fléchissoit le genou dans le temple de Remmon[4]; et on compare des actes de religion avec le devoir et la bienséance d'une charge séculière. On nous allègue les apôtres, qui, « après l'abolition de la loi mosaïque, adoroient encore dans le temple, retenoient la circoncision, et offroient des sacrifices; » et on compare des cérémonies que Dieu avoit instituées, et qu'il falloit, comme disent tous les saints Pères, ensevelir avec honneur, à des actes que l'on croit être d'une manifeste impiété. On nous allègue les mêmes apôtres, qui se faisoient tout à tous, et les premiers chrétiens, qui ont adopté des cérémonies du paganisme. Mais si les premiers chrétiens ont adopté des cérémonies in-

1. Burn., pag. 503. — 2. Ibib., pag. 523. — 3. Tom. I, préf.
4. *IV Reg.* v, 18, 19.

différentes, s'ensuit-il qu'on en doive pratiquer qu'on croit pleines de sacrilége? Que la réforme est aveugle, qui, pour donner de l'horreur des pratiques de l'Église, les appelle des idolâtries! qui, contraire à elle-même, lorsqu'il s'agit d'excuser les mêmes pratiques dans ses auteurs, les traite d'indifférentes, et fait voir plus clair que le jour, ou qu'elle se moque de tout l'univers en appelant idolâtrie ce qui ne l'est pas, ou que ceux qu'elle regarde comme ses héros sont les plus corrompus de tous les hommes! Mais Dieu a révélé leur hypocrisie par leur historien; et c'est M. Burnet qui met leur honte en plein jour.

Au reste, si, pour convaincre la réformation prétendue par elle-même, je n'ai fait pour ainsi dire qu'abréger l'histoire de M. Burnet, et que j'aie reçu comme vrais les faits que j'ai rapportés; par là, je ne prétends point accorder les autres, ni qu'il soit permis à M. Burnet de faire passer tout ce qu'il raconte, à la faveur des vérités désavantageuses à sa religion qu'il n'a pu nier. Je ne lui avouerai pas, par exemple, ce qu'il dit sans témoignage et sans preuve, que c'étoit « une résolution prise » entre François Ier et Henri VIII de se soustraire « de concert » à l'obéissance du pape, et de changer la messe en une simple communion, c'est-à-dire d'en supprimer l'oblation et le sacrifice [1]. On n'a jamais ouï parler en France de ce fait, avancé par M. Burnet. On ne sait non plus ce que veut dire cet historien, lorsqu'il assure que ce qui fit changer à François Ier la résolution d'abolir la puissance des papes, c'est que Clément VII « lui accorda tant d'autorité sur tout le clergé de France, que ce prince n'en eût pas eu davantage en créant un patriarche [2]; » car ce n'est là qu'un discours en l'air, et une chose inconnue à notre histoire. M. Burnet ne sait pas mieux l'histoire de la religion protestante, lorsqu'il avance si hardiment, comme chose avouée entre les réformateurs, que « les bonnes œuvres étoient indispensablement nécessaires pour le salut [3]; » car il a vu et il verra cette proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, » expressément condamnée par les luthériens dans leurs assemblées les plus solennelles [4]. Je m'éloignerois trop de mon dessein, si je relevois les autres faits de cette nature : mais je ne puis m'empêcher d'avertir le monde du peu de croyance que mérite cet historien sur le sujet du concile de Trente qu'il a parcouru si négligemment, qu'il n'a pas même pris garde au titre que ce concile a mis à la tête de ses décisions; puisqu'il lui reproche « d'avoir usurpé le titre glorieux de très-saint concile œcuménique, représentant l'Église universelle [5]; » bien que cette qualité ne se trouve en aucun de ses décrets : chose peu importante en elle-même, puisque ce n'est pas cette expression qui constitue un concile; mais enfin elle n'eût pas échappé à un homme qui auroit seulement ouvert le livre avec quelque attention.

On se doit donc bien garder de croire notre historien en ce qu'il prononce touchant ce concile sur la foi de Fra-Paolo, qui n'en est pas

1. *Rec.*, 1 part., liv. II, pag. 196; ibid., liv. III, pag. 467.
2. Ibid., pag. 196. — 3. 1 part., liv. III, pag. 392, 393.
4. Ci-dessus, liv. V, et ci-après, liv. VIII. — 5. 2 part., liv. I, pag. 29.

tant l'historien que l'ennemi déclaré. M. Burnet fait semblant de croire que cet auteur doit être pour les catholiques au-dessus de tout reproche, parce qu'il est « de leur parti [1]; » et c'est le commun artifice de tous les protestants. Mais ils savent bien en leur conscience que ce Fra-Paolo, qui faisoit semblant d'être des nôtres, n'étoit en effet qu'un protestant habillé en moine. Personne ne le connoît mieux que M. Burnet qui nous le vante. Lui qui le donne dans son histoire de la réformation pour un auteur « de notre parti, » nous le fait voir, dans un autre livre qu'on vient de traduire en notre langue, comme un protestant caché, qui regardoit « la liturgie anglicane comme son modèle [2]; » qui, à l'occasion des troubles arrivés entre Paul V et la république de Venise, ne travailloit qu'à porter cette république à « une entière séparation, non-seulement de la cour, mais encore de l'Église de Rome; » qui se croyoit « dans une Église corrompue et dans une communion idolâtre, » où il ne laissoit pas de demeurer; qui écoutoit « les confessions, qui disoit la messe, et adoucissoit les reproches de sa conscience en omettant une grande partie du canon, et en gardant le silence dans les parties de l'office qui étoient contre sa conscience. » Voilà ce qu'écrit M. Burnet dans la Vie de Guillaume Bedell, évêque protestant de Kilmore en Irlande, qui s'étoit trouvé à Venise dans le temps du démêlé, et à qui Fra-Paolo avoit ouvert son cœur. Je n'ai pas besoin de parler des lettres de cet auteur, toutes protestantes, qu'on avoit dans toutes les bibliothèques, et que Genève a enfin rendues publiques. Je ne parle à M. Burnet que de ce qu'il écrivoit lui-même pendant qu'il comptoit parmi nos auteurs « Fra-Paolo, » protestant sous un froc, qui disoit la messe sans y croire, et qui demeuroit dans une Église dont le culte lui paroissoit une idolâtrie.

Mais ce que je lui pardonne le moins, c'est ces images ingénieuses qu'il nous trace, à l'exemple de Fra-Paolo, et avec aussi peu de vérité, des anciens dogmes de l'Église. Il est vrai que cette invention est aussi commode qu'agréable. Au milieu de son récit, un adroit historien fait couler tout ce qu'il lui plaît de l'antiquité, et nous en fait un plan à sa mode. Sous prétexte qu'un historien ne doit ni entrer en preuve, ni faire le docteur, on se contente d'avancer des faits qu'on croit favorables à sa religion. On veut se moquer du culte des images ou des reliques, ou de l'autorité du pape, ou de la prière pour les morts, ou même, pour ne rien omettre, du « pallium : » on donne à ces pratiques telle forme et telle date qu'on veut. On dit par exemple que le « pallium, honneur chimérique, est de l'invention de Paschal II [3], » quoiqu'on le trouve cinq cents ans devant dans les lettres du pape Vigile et de saint Grégoire. Le crédule lecteur, qui trouve une histoire toute parée de ces réflexions, et qui voit partout, dans un ouvrage dont le caractère doit être la sincérité, un abrégé des antiquités de plusieurs siècles, sans songer que l'auteur lui donne ou ses préventions ou ses

1. 1 part., préf.
2. *Vie de Guill. Bedell.*, év. de Kilmore, en Irlande, pag. 9, 19, 20.
3. Pag. 509.

conjectures pour des vérités constantes, en admire l'érudition comme les tours agréables, et croit être à l'origine des choses. Mais il n'est pas juste que M. Burnet, sous le titre insinuant d'historien, décide ainsi des antiquités, ni que Fra-Paolo qu'il a imité acquière le droit de faire croire tout ce qu'il voudra de notre religion, à cause que sous un froc il cachoit un cœur calviniste, et qu'il travailloit sourdement à décréditer la messe qu'il disoit tous les jours.

Qu'on ne croie donc plus M. Burnet en ce qu'il dit sur les dogmes de l'Église, qu'il tourne tout à contre-sens. Soit qu'il parle par lui-même, ou qu'il introduise dans son histoire quelqu'un qui parle contre notre doctrine, il a toujours un dessein secret de la décrier. Peut-on souffrir son Cranmer, lorsque, abusant d'un traité que Gerson a fait « de auferibilitate papæ, » il en conclut que, selon ce docteur, « on peut fort bien se passer du pape [1]? » au lieu qu'il veut dire seulement, comme la suite de cet ouvrage le montre d'une manière à ne laisser aucun doute, qu'on peut déposer le pape en certains cas. Quand on raconte sérieusement de pareilles choses, on veut amuser le monde, et on s'ôte toute croyance parmi les gens sérieux.

Mais l'endroit où notre historien a épuisé toutes ses adresses, et usé pour ainsi dire toutes ses plus belles couleurs, est celui du célibat des ecclésiastiques. Je ne prétends pas discuter ce qu'il en dit sous le nom de Cranmer ou de lui-même [2]. On peut juger de ces remarques sur l'antiquité par celles qu'il fait sur le Pontifical romain, dont on avouera bien que les sentiments sur le célibat ne sont pas obscurs. « On considéroit, dit-il [3], que l'engagement où entrent les gens d'Église, suivant les cérémonies du Pontifical romain, n'emportent pas nécessairement le célibat. Celui qui confère les ordres demande à celui qui les reçoit, « s'il promet de vivre dans la chasteté et dans la sobriété: » à quoi le sous-diacre répond: Je le promets. » M. Burnet conclut de ces paroles, qu'on n'obligeoit qu'à la chasteté qui « se trouve parmi les gens mariés, de même que parmi ceux qui ne le sont pas. » Mais l'illusion est trop grossière pour être soufferte. Les paroles qu'il rapporte ne se disent pas dans l'ordination du sous-diacre, mais dans celle de l'évêque [4]. Et dans celle du sous-diacre on arrête celui qui se présente à cet ordre, pour lui déclarer que « jusqu'alors il a été libre; » mais que s'il passe plus avant, « il faudra garder la chasteté [5]. » M. Burnet dira-t-il encore que la chasteté dont il est ici question est celle qu'on garde dans le mariage, et qui nous apprend « à nous abstenir de tous les plaisirs illicites? » Est-ce donc qu'il falloit attendre le sous-diaconat pour entrer dans cette obligation? Et qui ne reconnoît ici cette profession de la continence imposée, selon les anciens canons, aux principaux clercs, dès le temps qu'on les élève au sous-diaconat?

M. Burnet répond encore que, sans s'arrêter au Pontifical, les prêtres anglois qui se marièrent du temps d'Édouard avoient été ordonnés

1. 1 part., liv. II, pag. 251. — 2. Ibid., liv. III, pag. 353.
3. 2 part., liv. I, pag. 138. — 4. *Pont. Rom. in cons. episc.*
5. *Pont. Rom. in ordin. subdiac.*

sans qu'on leur en eût fait la demande, et par conséquent sans en avoir fait le vœu [1]. Mais le contraire paroît par lui-même, puisqu'il a reconnu que du temps de Henri VIII on ne retrancha rien dans les rituels, ni dans les autres livres d'offices, si ce n'est quelques prières outrées qu'on y adressoit aux saints, ou quelque autre chose peu importante; et on voit bien que ce prince n'avoit garde de retrancher dans l'ordination la profession de la continence, lui qui a défendu de la violer, premièrement sous peine de mort, et lorsqu'il s'est le plus relâché, « sous peine de confiscation de tous biens [2]. » C'est aussi pour cette raison que Cranmer n'osa jamais déclarer son mariage durant la vie de Henri, et il lui fallut ajouter à un mariage défendu la honte de la clandestinité.

Je ne m'étonne donc plus que sous un tel archevêque on ait méprisé la doctrine de ses saints prédécesseurs, d'un saint Dunstan, d'un Lanfranc, d'un saint Anselme, dont les vertus admirables, et en particulier la continence, ont été l'honneur de l'Église. Je ne m'étonne pas qu'on ait effacé du nombre des saints un saint Thomas de Cantorbéri, dont la vie étoit la condamnation de Thomas Cranmer. Saint Thomas de Cantorbéri résista aux rois iniques; Thomas Cranmer leur prostitua sa conscience, et flatta leurs passions. L'un banni, privé de ses biens, persécuté dans les siens et dans sa propre personne, et affligé en toutes manières, acheta la liberté glorieuse de dire la vérité comme il la croyoit, par un mépris courageux de la vie et de toutes ses commodités; l'autre, pour plaire à son prince, a passé sa vie dans une honteuse dissimulation, et n'a cessé d'agir en tout contre sa croyance. L'un combattit jusqu'au sang pour les moindres droits de l'Église; et en soutenant ses prérogatives, tant celles que Jésus-Christ lui avoit acquises par son sang, que celles que les rois pieux lui avoient données, il défendit jusqu'au dehors de cette sainte cité; l'autre en livra aux rois de la terre le dépôt le plus intime, la parole, le culte, les sacrements, les clefs, l'autorité, les censures, la foi même: tout enfin est mis sous le joug, et toute la puissance ecclésiastique étant réunie au trône royal, l'Église n'a plus de force qu'autant qu'il plaît au siècle. L'un enfin, toujours intrépide et toujours pieux pendant sa vie, le fut encore plus à la dernière heure; l'autre, toujours foible et toujours tremblant, l'a été plus que jamais dans les approches de la mort; et à l'âge de soixante-deux ans il a sacrifié à un misérable reste de vie sa foi et sa conscience. Aussi n'a-t-il laissé qu'un nom odieux parmi les hommes; et pour l'excuser dans son parti même, on n'a que des tours ingénieux que les faits démentent: mais la gloire de saint Thomas de Cantorbéri vivra autant que l'Église; et ses vertus, que la France et l'Angleterre ont révérées comme à l'envi, ne seront jamais oubliées. Plus la cause que ce saint martyr soutenoit a paru douteuse et équivoque aux politiques et aux mondains, plus la divine puissance s'est déclarée d'en haut en sa faveur par les châtiments terribles qu'elle exerça sur Henri II qui avoit persécuté le saint prélat, par la pénitence exemplaire de ce prince,

1. 2 part., lib. I, pag. 139. — 2. Ibid., lib. III, pag. 386.

qui seule put apaiser l'ire de Dieu, et par des miracles d'un si grand éclat, qu'ils attirèrent non-seulement les rois d'Angleterre, mais encor les rois de France à son tombeau : miracles d'ailleurs si continuels et si attestés par le concours unanime de tous les écrivains du temps, que pour les révoquer en doute, il faut rejeter toutes les histoires. Cependant la réformation anglicane a rayé un si grand homme du nombre des saints. Mais elle a porté bien plus haut ses attentats : il faut qu'elle dégrade tous les saints qu'elle a eus depuis qu'elle a été chrétienne. Bède, son vénérable historien, ne lui a conté que des fables, ou en tout cas des histoires peu prisées, quand il lui a raconté les merveilles de sa conversion, et la sainteté de ses pasteurs, de ses rois, et de ses religieux. Le moine saint Augustin, qui lui a porté l'Évangile, et le pape saint Grégoire qui l'a envoyé, ne se sauvent pas des mains de la réforme; elle les attaque par ses écrits. Si nous l'en croyons, la mission des saints qui ont fondé l'Église anglicane est l'ouvrage de l'ambition et de la politique des papes ; et en convertissant les Anglois, saint Grégoire, un pape si humble et si saint, a prétendu les assujettir à son siége plutôt qu'à Jésus-Christ [1]. Voilà ce qu'on publie en Angleterre; et sa réformation s'établit en foulant aux pieds, jusque dans la source, tout le christianisme de la nation. Mais une nation si savante ne demeurera pas longtemps dans cet éblouissement : le respect qu'elle conserve pour les Pères, et ses curieuses et continuelles recherches sur l'antiquité, la ramèneront à la doctrine des premiers siècles. Je ne puis croire qu'elle persiste dans la haine qu'elle a conçue contre la chaire de saint Pierre, d'où elle a reçu le christianisme. Dieu travaille trop puissamment à son salut en lui donnant un roi incomparable en courage comme en piété. Enfin les temps de vengeance et d'illusion passeront, et Dieu écoutera les gémissements de ses saints.

1. *Vitach cont. Duræ Fulg. cont. Stapl. Ivel. apol. Eccl. ang.*

LIVRE VIII.

Depuis 1546 *jusqu'à l'an* 1561.

SOMMAIRE. — Guerre ouverte entre Charles V et la ligue de Smalcalde. Thèses de Luther, qui avoit excité les luthériens à prendre les armes. Nouveau sujet de guerre à l'occasion de Hermann, archevêque de Cologne. Prodigieuse ignorance de cet archevêque. Les protestants défaits par Charles V. L'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse prisonniers. L'*Intérim*, ou le livre de l'empereur, qui règle par provision, et en attendant le concile, les matières de religion pour les protestants seulement. Les troubles causés dans la Prusse par la nouvelle doctrine d'Osiande, luthérien, sur la justification. Disputes entre les luthériens après l'*Intérim*. Illyric, disciple de Mélanchthon, tâche de le perdre à l'occasion des cérémonies indifférentes. Il renouvelle la doctrine de l'ubiquité. L'empereur presse les luthériens de comparoître au concile de Trente. La Confession appelée saxonique, et celle du duché de Vitemberg dressées à cette occasion. La distinction des péchés mortels et véniels. Le mérite des bonnes œuvres, reconnu de nouveau. Conférence à Worms pour la conciliation des religions. Les luthériens s'y brouillent entre eux, et décident néanmoins d'un commun accord que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires à salut. Mort de Mélanchthon, dans une horrible perplexité. Les zuingliens condamnés par les luthériens dans un synode tenu à Iéna. Assemblée de luthériens tenue à Naümbourg, pour convenir de la vraie édition de la Confession d'Augsbourg. L'incertitude demeure aussi grande. L'ubiquité s'établit presque dans tout le luthéranisme. Nouvelles décisions sur la coopération du libre arbitre. Les luthériens sont contraires à eux-mêmes; et pour répondre tant aux libertins qu'aux chrétiens infirmes, ils tombent dans le demi-pélagianisme. Du livre de la *Concorde* compilé par les luthériens, où toutes leurs décisions sont renfermées.

La ligue de Smalcalde étoit redoutable, et Luther l'avoit excitée prendre les armes d'une manière si furieuse, qu'il n'y avoit aucun excès qu'on n'en dût craindre. Enflé de la puissance de tant de princes conjurés, il avoit publié des thèses dont il a déjà été parlé [1]. Jamais on n'avoit rien vu de plus violent. Il les avoit soutenues dès l'an 1540; mais nous apprenons de Sleidan [2] qu'il les publia de nouveau en 1545, c'est-à-dire un an avant sa mort. Là il comparoit le pape à un loup enragé, « contre lequel tout le monde s'arme au premier signal, sans attendre l'ordre du magistrat. Que si, renfermé dans une enceinte, le magistrat le délivre, on peut continuer, disoit-il, à poursuivre cette bête féroce, et attaquer impunément ceux qui auront empêché qu'on ne s'en défît. Si on est tué dans cette attaque avant que d'avoir donné à la bête le coup mortel, il n'y a qu'un seul sujet de se repentir; c'est de ne lui avoir pas enfoncé le couteau dans le sein. Voilà comme il faut traiter le pape. Tous ceux qui le défendent doivent aussi être traités comme les soldats d'un chef de brigands, fussent-ils des rois et des césars. » Sleidan, qui récite une grande partie de ces thèses sanguinaires, n'a osé rapporter ces derniers mots, tant ils lui ont paru hor-

1. Ci-dessus, liv. I. — 2. Sleid., liv. XVI, pag. 261.

sibles; mais ils étoient dans les thèses de Luther, et on les y voit encore dans l'édition de ses œuvres [1].

Il arriva dans ce temps un nouveau sujet de querelle. Herman, archevêque de Cologne, s'étoit avisé de réformer son diocèse à la nouvelle manière, et il y avoit appelé Mélanchthon et Bucer. C'étoit constamment le plus ignorant de tous les prélats; et un homme toujours entraîné où vouloient ses conducteurs. Tant qu'il écouta les conseils du docte Gropper, il tint de très-saints conciles pour la défense de l'ancienne foi, et pour commencer une véritable réformation des mœurs. Dans la suite les luthériens s'emparèrent de son esprit, et le firent donner à l'aveugle dans leurs sentiments. Comme le landgrave parloit une fois à l'empereur de ce nouveau réformateur: « Que réformera ce bon homme? lui répondit-il [2]; à peine entend-il le latin. En toute sa vie il n'a jamais dit que trois fois la messe: je l'ai ouï deux fois; il n'en savoit pas le commencement. » Le fait étoit constant; et le landgrave, qui n'osoit dire qu'il sût un mot de latin, assura « qu'il avoit lu de bons livres allemands, et entendoit la religion. » C'étoit l'entendre, selon le landgrave, que de favoriser le parti. Comme le pape et l'empereur s'unirent contre lui, les princes protestants de leur côté, « lui promirent de le secourir si on l'attaquoit pour la religion [3]. »

On en vint bientôt à la force ouverte. Plus l'empereur témoignoit que ce n'étoit pas pour la religion qu'il prenoit les armes, mais pour mettre à la raison quelques rebelles dont l'électeur de Saxe et le landgrave étoient les chefs; plus ceux-ci publioient dans leurs manifestes que cette guerre ne se faisoit que par la secrète instigation de l'Antechrist romain et du concile de Trente [4]. C'est ainsi que, selon les thèses de Luther, ils tâchoient de faire paroître licite la guerre qu'ils faisoient à l'empereur. Il y eut pourtant entre eux une dispute, comment on traiteroit Charles V dans les écrits qu'on publioit. L'électeur, plus consciencieux, ne vouloit pas qu'on lui donnât le nom d'empereur: « autrement, » disoit-il, « on ne pourroit pas licitement lui faire la guerre [5]. » Le landgrave n'avoit point de ces scrupules; et d'ailleurs qui avoit dégradé l'empereur? qui lui avoit ôté l'empire? Vouloit-on établir cette maxime, qu'on cessât d'être empereur dès qu'on seroit uni avec le pape? C'étoit une pensée ridicule autant que criminelle. A la fin, pour tout accommoder, il fut dit que sans avouer ni nier que Charles V fût empereur, on le traiteroit comme se portant pour tel; et par cet expédient toutes les hostilités devinrent permises. Mais la guerre ne fut pas heureuse pour les protestants. Abattus par la fameuse victoire de Charles V près de l'Elbe, et par la prise du duc de Saxe et du landgrave, ils ne savoient à quoi se résoudre. L'empereur leur proposa, de son autorité, un formulaire de doctrine qu'on appela l'*Intérim*, ou le livre de l'empereur, qu'il leur ordonnoit de suivre par provision jusqu'au concile. Toutes les erreurs des luthériens y étoient rejetées: on

1. Tom. I *Vit.*, 407. — 2. Sleid., lib. XVII, 276.
3. Epist. Vit. Theod., *inter Ep. Calv.*, pag. 82.
4. Sleid., liv. XVII, 289, 295, etc. — 5. Ibid., liv. XVII, pag. 297.

y toléroit seulement le mariage des prêtres qui s'étoient faits luthériens, et on laissoit la communion sous les deux espèces à ceux qui l'avoient rétablie. A Rome on blâma l'empereur d'avoir osé prononcer sur des matières de religion. Ses partisans répondoient qu'il n'avoit pas prétendu faire une décision ni une loi pour l'Église, mais seulement prescrire aux luthériens ce qu'ils pouvoient faire de mieux en attendant le concile. Cette question n'est pas de mon sujet: et il me suffit de remarquer, en passant, que l'*Intérim* ne peut point passer pour un acte authentique de l'Église, puisque ni le pape ni les évêques ne l'ont jamais approuvé. Quelques luthériens l'acceptèrent, plutôt par force qu'autrement: la plupart le rejetèrent; et le dessein de Charles V n'eut pas grand succès.

Pendant que nous en sommes sur ce livre, il n'est pas hors de propos de remarquer qu'il avoit déjà été proposé à la conférence de Ratisbonne en 1541. Trois théologiens catholiques, Pflugius, évêque de Naümbourg, Gropper et Eccius, y devoient traiter, par l'ordre de l'empereur, de la réconciliation des religions avec Mélanchthon, Bucer et Pistorius, trois protestants. Eccius rejeta le livre; et les prélats avec les États catholiques n'approuvèrent pas qu'on proposât un corps de doctrine sans en communiquer avec le légat du pape, qui étoit alors à Ratisbonne [1]. C'étoit le cardinal Contarenus, très-savant théologien, et qui est loué même par les protestants. Ce légat ainsi consulté répondit qu'une affaire de cette nature devoit être « renvoyée au pape, pour être réglée ou dans le concile général qu'on alloit ouvrir, ou par quelque autre manière convenable. »

Il est vrai qu'on ne laissa pas de continuer les conférences; et quand les trois protestants furent convenus avec Pflugius et Gropper de quelques articles, on les appela les articles conciliés, encore qu'Eccius s'y fût toujours opposé. Les protestants demandoient que l'empereur autorisât ces articles, en attendant qu'on pût convenir des autres [2]. Mais les catholiques s'y opposèrent, et déclarèrent plusieurs fois qu'ils ne pouvoient consentir au changement d'aucun dogme ni d'aucun rit reçu dans l'Église catholique [3]. De leur côté les protestants, qui pressoient la réception des articles conciliés, y donnoient des explications à leur mode dont on n'étoit pas convenu; et ils firent un dénombrement des choses « omises dans les articles conciliés [4]. » Mélanchthon, qui rédigea ces remarques, écrivit à l'empereur au nom de tous les protestants, qu'on recevroit les articles conciliés, « pourvu qu'ils fussent bien entendus [5]; » c'est-à-dire qu'ils les trouvoient eux-mêmes conçus en termes ambigus: et ce n'étoit qu'une illusion d'en presser la réception comme ils faisoient. Ainsi tous les projets d'accommodement demeurèrent sans effet : ce que je suis bien aise de remarquer par occa-

1. Sleid., lib. XIV. *Act. coll. Ratisb. Argent.*, 1542, pag. 199; Ibid., 132; Mel. lib. I, ep. 24, 25; *Act. Ratisb.*, ibid , 136.
2. Ibid., 143; Sleid., ibid. — 3. Ibid., 157.
4. Sleid., *Resp. princ.*, 78. *Annotata aut omissa* in artic. Concil. 87.
5. Lib., ep. 25, ad Carol. V.

sion, afin qu'on ne trouve pas étrange que je n'aie parlé qu'en passant d'une action aussi célèbre que la conférence de Ratisbonne.

Il s'en tint une autre dans la même ville et avec aussi peu de succès en 1546. L'empereur faisoit cependant retoucher à son livre, où Pflugius, évêque de Naümbourg, Michel Helding, l'évêque titulaire de Sidon, et Islebius, protestants, mirent la dernière main [1]. Mais il ne fit que donner un nouvel exemple du mauvais succès que ces décisions impériales avoient accoutumé d'avoir en matière de religion.

Durant que l'empereur s'efforçoit de faire recevoir son *Intérim* dans la ville de Strasbourg, Bucer y publia une nouvelle Confession de foi [2], où cette Église déclare qu'elle retient toujours immuablement sa première confession de foi présentée à Charles V à Augsbourg en 1530, et qu'elle reçoit aussi l'accord fait à Vitemberg avec Luther; c'est-à-dire cet acte où il étoit dit que ceux mêmes qui n'ont pas la foi, et qui abusent du sacrement, reçoivent la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ.

Dans cette Confession de foi Bucer n'exclut formellement que la transsubstantiation, et laisse en son entier tout ce qui peut établir la présence réelle et substantielle.

Ce qu'il y eut ici de plus remarquable, c'est que Bucer, qui, en souscrivant les articles de Smalcalde, avoit souscrit en même temps, comme on a vu [3], la Confession d'Augsbourg, retint en même temps la Confession de Strasbourg; c'est-à-dire qu'il autorisa deux actes qui étoient faits pour se détruire l'un l'autre : car on se peut souvenir que la Confession de « Strasbourg » ne fut dressée que pour éviter de souscrire celle « d'Augsbourg [4], » et que ceux de la Confession d'Augsbourg ne voulurent jamais recevoir parmi leurs frères ceux de Strasbourg ni leurs associés. Maintenant tout cela s'accorde : c'est-à-dire qu'il est bien permis de changer dans la nouvelle réforme; mais il n'est pas permis d'avouer qu'on change. La réforme paroîtroit par cet aveu un ouvrage trop humain; et il vaut mieux approuver quatre ou cinq actes contradictoires, pourvu qu'on n'avoue pas qu'ils le sont, que de confesser qu'on a eu tort, surtout dans des Confessions de foi.

Ce fut la dernière action que Bucer fit en Allemagne. Durant les mouvements de l'*Intérim*, il trouva un asile en Angleterre parmi les nouveaux protestants qui se fortifioient sous Édouard. Il y mourut en grande considération, sans néanmoins avoir pu rien changer dans les articles que Pierre Martyr y avoit établis; de sorte qu'on y demeura dans le pur zuinglianisme. Mais les sentiments de Bucer auront leur tour, et nous verrons les articles de Pierre Martyr changés sous Élisabeth.

Les troubles de l'*Intérim* écartèrent beaucoup de réformateurs. On fut scandalisé dans le parti même de leur voir abandonner leurs Églises. Ce n'étoit pas leur coutume de s'exposer pour elles ni pour la réforme; et on a remarqué, il y a longtemps, qu'aucun d'eux n'y a laissé

1. Sleid., liv. XX, p. 344. — 2. Hosp., an. 1548, 204. — 3. Ci-dessus, liv. IV.
4. Ci-dessus, liv. III.

la vie; si ce n'est Cranmer, qui fit encore tout ce qu'il put pour la sauver, en abjurant sa religion tant qu'on voulut. Le fameux Osiandre fut un de ceux qui prirent le plus tôt la fuite. Il disparut tout à coup à Nuremberg, Église qu'il gouvernoit il y avoit vingt-cinq ans, et dès le commmencement de la réforme; et il fut reçu dans la Prusse: c'étoit une des provinces les plus affectionnées au luthéranisme. Elle appartenoit à l'ordre Teutonique; mais le prince Albert de Brandebourg, qui en étoit le grand maître, conçut tout ensemble le désir de se marier, de se réformer, et de se faire une souveraineté héréditaire. C'est ainsi que tout le pays devint luthérien; et le docteur de Nuremberg y excita bientôt de nouveaux désordres.

André Osiandre s'étoit signalé parmi les luthériens par une opinion nouvelle qu'il y avoit introduite sur la justification. Il ne vouloit pas qu'elle se fît, comme tous les autres protestants le soutenoient, par l'imputation de la justice de Jésus-Christ; mais par l'intime union de la justice substantielle de Dieu avec nos âmes [1], fondé sur cette parole souvent répétée en Isaïe et en Jérémie: « Le Seigneur est notre justice [2]. » Car de même que, selon lui, nous vivions par la vie substantielle de Dieu, et que nous aimions par l'amour essentiel qu'il a pour lui-même, ainsi nous étions justes par sa justice essentielle, qui nous étoit communiquée: à quoi il falloit ajouter la substance du Verbe incarné, qui étoit en nous par la foi, par la parole et par les sacrements. Dès le temps qu'on dressa la Confession d'Augsbourg, il avoit fait les derniers efforts pour faire embrasser cette prodigieuse doctrine par tout le parti, et il la soutint avec une audace extrême à la face de Luther. Dans l'assemblée de Smalcalde on fut étonné de sa témérité: mais comme on craignoit de faire éclater de nouvelles divisions dans le parti, où il tenoit un grand rang par son savoir, on le souffrit. Il avoit un talent tout particulier pour divertir Luther; et au retour de la conférence qu'on eût à Marpourg avec les sacramentaires, Mélanchthon écrivoit à Camérarius: « Osiandre a fort réjoui Luther et nous tous [3]. »

C'est qu'il faisoit le plaisant, surtout à table, et qu'il y disoit de bons mots, mais si profanes que j'ai peine à les répéter. C'est Calvin qui nous apprend, dans une lettre qu'il écrit à Mélanchthon sur le sujet de cet homme, « que toutes les fois qu'il trouvoit le vin bon dans un festin, il le louoit en lui appliquant cette parole que Dieu disoit de lui-même : Je suis celui qui suis [4]. » Et encore : « Voici le Fils du Dieu vivant. » Calvin s'était trouvé aux banquets où il proféroit ces blasphèmes, qui lui inspiroient de l'horreur. Mais cependant cela se passoit sans qu'on en dît mot. Le même Calvin parle d'Osiandre comme « d'un brutal et d'une bête farouche, incapable d'être apprivoisée. Pour lui, disoit-il, dès la première fois qu'il le vit, il en détesta l'esprit profane et les mœurs infâmes, et il l'avoit toujours regardé comme la honte du parti protestant. » C'en étant pourtant une des colonnes : l'Église de

1. Chyt., lib. XVII. *Saxon. tit. Osiandrica*, pag. 444.
2. *Is.* XXIII, 6, 16; XXXIII, 16; *Jer.* XXIII, 6. — 3. Lib. IV, ep. 88.
4. Cal., ep. ad Mel., 146.

Nuremberg, une des premières de la secte, l'avoit mis à la tête de ses pasteurs dès l'an 1522, et on le trouve partout dans les conférences avec les premiers du parti : mais Calvin s'étonne « qu'on ait pu l'y endurer si longtemps; et on ne comprend pas après toutes ses fureurs comment Mélanchthon a pu lui donner tant de louanges.

On croira peut-être que Calvin le traite si mal par une haine particulière; car Osiandre étoit le plus violent ennemi des sacramentaires; et c'est lui qui avoit outré la matière de la présence réelle, jusqu'à soutenir qu'il falloit dire du pain de l'eucharistie : « Ce pain est Dieu [1]. » Mais les luthériens n'en avoient pas meilleure opinion : et Mélanchthon, qui trouvoit souvent à propos, comme Calvin lui reproche, de lui donner des louanges exclusives, ne laisse pas, en écrivant à ses amis, de blâmer « son extrême arrogance, ses rêveries, » ses autres excès, et « les prodiges de ses opinions [2]. » Il ne tint pas à Osiandre qu'il n'allât troubler l'Angleterre, où il espéroit que la considération de son beau-frère Cranmer lui donneroit du crédit : mais Mélanchthon nous apprend que des personnes de savoir et d'autorité avoient représenté le péril qu'il y avoit « d'attirer en ce pays-là un homme qui avoit répandu dans l'Église un si grand chaos de nouvelles opinions. » Cranmer lui-même entendit raison sur ce sujet, et il écouta Calvin, qui lui parloit « des illusions » dont Osiandre fascinoit les autres et se fascinoit lui-même [3].

Il ne fut pas plutôt en Prusse, qu'il mit en feu l'université de Kœnigsberg par sa nouvelle doctrine de la justification [4]. Quelque ardeur qu'il eût toujours eue à la soutenir, il craignoit, disent mes auteurs, « la magnanimité de Luther [5]; » et durant sa vie il n'osa rien écrire sur cette matière. Le magnanime Luther ne le craignoit pas moins : en général, la réforme, sans autorité, ne craignoit rien tant que de nouvelles divisions, qu'elle ne savoit comment finir; et pour ne pas irriter un homme dont l'éloquence étoit redoutée, on lui laissa débiter de vive voix tout ce qu'il voulut. Quand il se vit dans la Prusse, affranchi du joug du parti, et, ce qui lui enfla le cœur, en grande faveur auprès du prince, qui lui donna la première chaire dans son université, il éclata de toute sa force, et partagea bientôt toute la province.

D'autres disputes s'allumoient en même temps dans le reste du luthéranisme. Celle qui eut pour sujet les cérémonies, ou les choses indifférentes, fut poussée avec beaucoup d'aigreur. Mélanchthon, soutenu des académies de Leipsick et de Vitemberg, où il étoit tout-puissant, ne vouloit pas qu'on les rejetât [6]. De tout temps ç'avoit été son opinion qu'il ne falloit changer que le moins qu'il se pouvoit dans le culte extérieur [7]. Ainsi, durant « l'intérim, » il se rendit fort facile sur ces pratiques indifférentes; et ne croyoit pas, dit-il, que « pour un surplis, pour quelques fêtes, ou pour l'ordre des leçons [8], » il fallût attirer la

1. Ci-dessus, liv. II. — 2. Lib. II, ep. 240, 259, 447, etc.
3. Calv., ep. ad. Cranmer, col. 134. — 4. *Acad. Regiomontana.*
5. Chytr., ibid., pag. 445. — 6. Sleid., lib. XXI, 365; XXII, 378.
7. Lib. I, ep. 16, ad Phil. Cant., an. 1525. — 8. Lib. II, ep. 70. Lib. II, 36.

persécution. On lui fit un crime de cette doctrine, et on décida dans le parti, que ces choses indifférentes devoient être absolument rejetées[1]; parce que l'usage qu'on en faisoit étoit contraire à la liberté des Églises, et enfermoit, disoit-on, une espèce de profession du papisme.

Mais Flaccius Illyricus, qui remuoit cette question, avoit un dessein plus caché. Il vouloit perdre Mélanchthon dont il avoit été disciple; mais dont il étoit ensuite tellement devenu jaloux, qu'il ne le pouvoit souffrir. Des raisons particulières l'obligeoient à le pousser plus que jamais : car, au lieu que Mélanchthon tâchoit alors d'affoiblir la doctrine de Luther sur la présence réelle, Illyric et ses amis l'outroient jusqu'à établir l'ubiquité[2]. En effet, nous la voyons décidée par la plupart des Églises luthériennes; et les actes en sont imprimés dans le livre de la Concorde, que presque toute l'Allemagne luthérienne a reçu.

Nous en parlerons dans la suite : et pour suivre l'ordre des temps, il nous faut parler maintenant dans la Confession de foi qu'on appela saxonique, et de celle de Virtemberg[3] : ce n'est point Vitemberg en Saxe, mais la capitale du duché de Virtemberg.

Elles furent faites toutes deux à peu près dans le même temps, c'est-à-dire en 1551 et 1552, pour être présentées au concile de Trente, où Charles V victorieux vouloit que les protestants comparussent.

La Confession saxonique fut dressée par Mélanchthon : et nous apprenons de Sleidan[4] que ce fut par ordre de l'électeur Maurice, que l'empereur avoit mis à la place de Jean-Frédéric. Tous les docteurs et tous les pasteurs, assemblés solennellement à Leipsick, l'approuvèrent d'une commune voix; et il ne devoit rien y avoir de plus authentique qu'une Confession de foi faite par un homme si célèbre, pour être proposée dans un concile général. Aussi fut-elle reçue non-seulement dans toutes les terres de la maison de Saxe et de plusieurs autres princes, mais encore par les Églises de Poméranie et de Strasbourg[5], comme il paroît par les souscriptions et les déclarations de ces Églises. Brentius fut l'auteur de la Confession de Virtemberg[6]; et c'étoit après Mélanchthon l'homme le plus célèbre de tout le parti. La Confession de Mélanchthon fut appelée par lui-même la répétition de la Confession d'Augsbourg. Christophe, duc de Virtemberg, par l'autorité duquel la Confession de Virtemberg fut publiée, déclare aussi qu'il confirme et ne fait que répéter la Confession d'Augsbourg. Mais pour ne faire que la répéter, il n'étoit pas besoin d'en faire une autre; et ce terme de répétition fait voir seulement qu'on avoit honte de produire tant de nouvelles Confessions de foi.

En effet, pour commencer par la saxonique, l'article de l'eucharistie y fut expliqué en des termes bien différents de ceux dont on s'étoit servi à Augsbourg. Car, pour ne rien dire du long discours de quatre ou cinq pages que Mélanchthon substitue aux deux ou trois lignes du dixième article d'Augsbourg, où cette matière est décidée, voici ce

1. *Concord.*, pag. 514, 789. — 2. Sleid., ibid.
3. *Synt. Gen.*, 2 part., pag. 48, 98. — 4. Liv. XXII.
5. *Synt. Gen.*, 2 part., pag. 94 et seq. — 6. Ibid.

qu'il y avoit d'essentiel : « Il faut, disoit-il[1], apprendre aux hommes que les sacrements sont des actions instituées de Dieu, et que les choses ne sont sacrements que dans le temps de l'usage ainsi établi ; mais que dans l'usage établi de cette communion, Jésus-Christ est véritablement et substantiellement présent, vraiment donné à ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ, par où Jésus-Christ témoigne qu'il est en eux, et les fait ses membres. »

Mélanchthon évite de mettre ce qu'il avoit mis à Augsbourg, « que le corps et le sang sont vraiment donnés avec le pain et le vin ; » et encore plus ce que Luther avoit ajouté à Smalcalde, « que le pain et le vin sont le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, qui ne sont pas seulement donnés et reçus par les chrétiens pieux, mais encore par les impies. » Ces importantes paroles, que Luther avoit choisies avec tant de soin pour expliquer sa doctrine, quoique signées par Mélanchthon à Smalcalde, comme on a vu, furent retranchées par Mélanchthon même de sa Confession saxonique. Il semble qu'il ne vouloit plus que le corps de Jésus-Christ fût pris par la bouche avec le pain, ni qu'il fût reçu substantiellement par les impies, encore qu'il ne niât pas une présence substantielle où Jésus-Christ vînt à ses fidèles, non-seulement par sa vertu et par son esprit, mais encore en sa propre chair et en sa propre substance, détaché néanmoins du pain et du vin : car il falloit que l'eucharistie produisît encore cette nouveauté, et que, selon la prophétie du saint vieillard Siméon, Jésus-Christ y fût dans les derniers siècles « en butte aux contradictions[2], » comme sa divinité et son incarnation l'avoient été dans les premiers.

Voilà comme on répétait la Confession d'Augsbourg et la doctrine de Luther dans la Confession saxonique. La Confession de Virtemberg ne s'éloigne pas moins de celle d'Augsbourg, ni des articles de Smalcalde. Elle dit « que le vrai corps et le vrai sang est distribué dans l'eucharistie ; » et rejette ceux qui disent « que le pain et le vin sont des signes du corps et du sang de Jésus-Christ absent[3]. » Elle ajoute, « qu'il est au pouvoir de Dieu d'anéantir la substance du pain, ou de la changer en son corps; mais que Dieu n'use pas de ce pouvoir dans la cène, et que le vrai pain demeure avec la vraie présence du corps. » Elle établit manifestement la concomitance, en décidant « qu'encore que Jésus-Christ soit distribué tout entier tant dans le pain que dans le vin de l'eucharistie, l'usage des deux parties ne laisse pas de devoir être universel. » Ainsi elle nous accorde deux choses : l'une que la transsubstantiation est possible; et l'autre que la concomitance est certaine : mais encore qu'elle défende la réalité jusqu'à admettre la concomitance, elle ne laisse pas d'expliquer cette parole, « Ceci est mon corps, » par celle d'Ézéchiel, qui dit : « Celle-là est Jérusalem, » en montrant la représentation de cette ville.

C'est ainsi que tout se confond, lorsqu'on sort du droit sentier pour suivre ses propres idées. Comme les défenseurs du sens figuré reçoi-

1. Cap. *De Cœnâ Synt. Gen.*, 2 part., page 72. — 2. Luc. II, 34.
3. *Conf. Virtemberg.*, cap. *De Euch.*, ibid., pag. 115.

vent quelque impression du sens littéral, ainsi les défenseurs du sens littéral sont quelquefois éblouis par les trompeuses subtilités du sens figuré. Au reste, il ne s'agit pas ici de savoir si, à force de raffiner sur des expressions différentes de tant de Confessions de foi, on trouvera quelque moyen violent de les réduire à un sens conforme. Il me suffit de faire observer combien de peine ont eu à se contenter de leurs propres Confessions de foi, ceux qui ont quitté la foi de l'Église.

Les autres articles de ces Confessions de foi ne sont pas moins remarquables que celui de l'eucharistie.

La Confession saxonique reconnoît que « la volonté est libre; que Dieu ne veut point le péché, ni ne l'approuve, ni n'y coopère : mais que la libre volonté des hommes et des diables est cause de leur péché et de leur chute [1]. » Il faut louer Mélanchthon d'avoir ici corrigé Luther et de s'être corrigé lui-même plus clairement qu'il n'avoit fait dans la Confession d'Augsbourg.

Nous avons déjà remarqué qu'il n'avoit reconnu à Augsbourg l'exercice du libre arbitre que dans les actions de la vie civile, et que depuis il l'avoit étendu même aux actions chrétiennes. C'est ce qu'il commence à nous découvrir plus clairement dans la Confession saxonique [2] : car après avoir expliqué la nature du libre arbitre et le choix de la volonté, et avoir aussi expliqué qu'elle ne suffit pas seule pour les œuvres que nous appelons surnaturelles, il répète par deux fois que « la volonté, après avoir reçu le Saint-Esprit, ne demeure pas oisive, » c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans action; ce qui semble lui donner, comme fait aussi le concile de Trente, une action libre sous la conduite du Saint-Esprit qui la meut intérieurement.

Et ce que Mélanchthon nous donne à entendre dans cette Confession de foi, il l'explique plus clairement dans ses lettres; car il en vient jusqu'à reconnoître dans les œuvres surnaturelles la volonté humaine, selon l'expression de l'école, comme « un agent partial, *agens partiale* [3]; » c'est-à-dire, que l'homme agit avec Dieu, et que des deux il se fait un agent total. C'est ainsi qu'il s'en étoit expliqué dans la conférence de Ratisbonne, en 1541. Et encore qu'il sentît bien que cette manière de s'expliquer déplairoit aux siens, il ne laissa pas de passer outre, « à cause, » dit-il, « que la chose est véritable. » Voilà comme il revenoit des excès que Luther lui avoit appris, encore que Luther y eût persisté jusqu'à la fin. Mais il s'explique plus amplement sur cette matière dans une lettre écrite à Calvin. « J'avois, dit-il [4], un ami qui, en raisonnant sur la prédestination, croyoit également ces deux choses, et que tout arrive parmi les hommes comme l'ordonne la Providence, et qu'il y a néanmoins de la contingence. Il avouoit cependant qu'il ne pouvoit pas concilier ces choses. Pour moi qui tiens, poursuit-il, que Dieu n'est pas la cause du péché, et ne veut pas le péché, je reconnois cette contigence dans l'infirmité de notre jugement, afin

1. Pag. 53.
2. Cap. *De rem. pecc.*, *De lib. arb.*, etc.; Synt. Gen., 2 part., pag. 54. 60, 61, etc.
3. Lib. IV, ep. 240. — 4. Ep. Mel. *inter Ep. Calv.*, pag. 384.

que les ignorants confessent que David est tombé de lui-même, et par sa propre volonté, dans le péché; qu'il pouvoit conserver le Saint-Esprit qu'il avoit en lui, et que dans ce combat il faut reconnoître quelque action de la volonté. » Ce qu'il confirme par un passage de saint Basile, où il dit : « Ayez seulement la volonté, et Dieu vient à vous.» Par où Mélanchthon sembloit insinuer, non-seulement que la volonté agit, mais qu'elle commence; ce que saint Basile rejette en d'autres endroits, et ce qu'il ne me paroît pas que Mélanchthon ait jamais assez rejeté, puisque même nous avons vu qu'il avoit coulé un mot dans la Confession d'Augsbourg, où il sembloit insinuer que le grand mal est de dire, non que la volonté puisse commencer, mais qu'elle puisse « achever » par elle-même l'œuvre de Dieu[1].

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il reconnoissoit l'exercice du libre arbitre dans les opérations de la grâce; puisqu'il avouoit si clairement que David pouvoit conserver le Saint-Esprit, quand il le perdit; comme il pouvoit le perdre, quand il le conserva : mais encore que ce fût là son sentiment, il n'osa le déclarer nettement dans la Confession saxonique : trop heureux de le pouvoir insinuer doucement par ces paroles : « La volonté n'est pas oisive ni sans action. »

C'est que Luther avoit tellement foudroyé le libre arbitre, et avoit laissé dans sa secte une telle aversion pour son exercice, que Mélanchthon n'osoit dire qu'en tremblant ce qu'il en croyoit, et que ses propres Confessions de foi étoient ambiguës.

Mais toutes ces précautions ne le sauvèrent pas de la censure. Illyric et ses sectateurs ne lui purent souffrir ce petit mot qu'il avoit mis dans la Confession saxonique, « que la volonté n'étoit pas oisive ni sans action. » Ils condamnèrent cette expression dans deux assemblées synodales, avec le passage de saint Basile dont nous avons vu que Mélanchthon se servoit.

Cette condamnation est insérée dans le livre de la Concorde[2]. Tout l'honneur qu'on fait à Mélanchthon, c'est de ne le pas nommer, et de condamner ces expressions, sous le nom général de nouveaux auteurs, ou sous le nom des papistes et des scolastiques. Mais qui considérera avec quel soin on a choisi les expressions de Mélanchthon pour les condamner, verra bien que c'est à lui qu'on en vouloit, et les luthériens de bonne foi en sont d'accord.

Voilà donc enfin ce que c'est que les nouvelles sectes. On s'y laisse prévenir contre des dogmes certains, dont on prend de fausses idées. Ainsi Mélanchthon s'étoit emporté d'abord avec Luther contre le libre arbitre, et n'en vouloit reconnoître aucune action dans les œuvres surnaturelles. Convaincu de son erreur, il penche à l'extrémité opposée; et, loin d'exclure l'action du libre arbitre, il se porte à lui attribuer le commencement des œuvres surnaturelles. Quand il veut un peu revenir à la vérité, et dire que le libre arbitre a son action dans les ouvrages de la grâce, il se trouve condamné par les siens. Telles sont les

1. *Conf. Aug.*, art. XVIII. Ci-dessus, liv. III.
2. Pag. 5, 82, 680.

agitations et les embarras où l'on tombe en secouant le joug salutaire de l'autorité de l'Église.

Mais encore qu'une partie des luthériens ne veuille pas recevoir ces termes de Mélanchthon, la volonté n'est pas « sans action » dans les opérations de la grâce; je ne sais comment ils peuvent nier la chose, puisqu'ils confessent tous d'un commun accord que l'homme qui est sous la grâce la peut rejeter et la perdre.

C'est ce qu'ils ont assuré dans la Confession d'Augsbourg; c'est ce ce qu'ils ont répété dans l'apologie; c'est ce qu'ils ont de nouveau décidé et inculqué dans le livre de la Concorde[1] : de sorte qu'il n'y a rien de plus certain parmi eux. D'où il paroît qu'il reconnoissent, avec le concile de Trente, le libre arbitre agissant sous l'opération de la grâce jusqu'à la pouvoir rejeter; ce qu'il est bon de remarquer, à cause de quelques-uns de nos calvinistes, qui, faute de bien entendre l'état de la question, nous font un crime d'une doctrine qu'ils ne laissent pas de supporter dans leurs frères les luthériens.

Il y a encore dans la Confession saxonique un article d'autant plus considérable, qu'il renverse un des fondements de la nouvelle réforme. Elle ne veut pas reconnoître que la distinction des péchés entre les mortels et les véniels soit appuyée sur la nature du péché même : mais ici les théologiens de Saxe confessent, avec Mélanchthon, qu'il y a de deux sortes de péchés : « les uns qui chassent du cœur le Saint-Esprit, et les autres qui ne le chassent pas[2]. » Pour expliquer la nature de ces péchés différents, on remarque deux genres de chrétiens, « dont les uns répriment la convoitise, et les autres lui obéissent. Dans ceux qui la combattent, poursuit-on, le péché n'est pas régnant; il est *véniel;* il ne nous fait pas perdre le Saint-Esprit; il ne renverse pas le fondement, et n'est pas contre la conscience. » On ajoute « que ces sortes de péchés sont couverts; » c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas imputés « par la miséricorde de Dieu. » Selon cette doctrine, il est certain que la distinction des péchés mortels et véniels ne consiste pas seulement en ce que Dieu pardonne les uns et ne pardonne pas les autres, comme on le dit ordinairement dans la prétendue réforme; mais qu'elle vient de la nature de la chose. Or, il n'en faut pas davantage pour condamner la doctrine de la justice imputative; puisqu'il demeure pour constant que, malgré les péchés où le juste tombe tous les jours, le péché ne règne pas en lui, mais plutôt que la charité y règne, et par conséquent la justice : ce qui suffit de soi-même pour le faire nommer vraiment juste; puisque la chose est dénommée par ce qui prévaut en elle. D'où il s'ensuit que, pour expliquer la justification gratuite, il n'est pas nécessaire de dire que nous soyons justifiés par imputation, et qu'il faut dire plutôt que nous sommes vraiment justifiés par une justice qui est en nous, mais que Dieu nous donne.

Je ne sais pourquoi Mélanchthon ne mit pas dans la Confession saxonique ce qu'il avoit mis dans la Confession d'Augsbourg et dans l'apologie, sur le mérite des bonnes œuvres. Mais il ne faut pas conclure

1. Pag. 675, etc. — 2. Pag. 75.

de là que les luthériens eussent rejeté cette doctrine, puisqu'on trouve dans le même temps un chapitre de la Confession de Virtemberg, où il est dit « que les bonnes œuvres doivent être nécessairement pratiquées; et que, par la bonté gratuite de Dieu, elles *méritent* leurs récompenses corporelles et spirituelles[1]. »

Ce qui fait voir en passant que la nature du mérite s'accorde parfaitement avec la grâce.

En 1557, il se fit à Worms, par l'ordre de Charles V, une nouvelle assemblée[2] pour concilier les religions. Pflugius, l'auteur de l'*Intérim*, y présidoit. M. Burnet, toujours attentif à tirer tout à l'avantage de la nouvelle réforme, en fait un récit abrégé, où il représente les catholiques comme gens qui, ne pouvant vraincre leurs ennemis, les divisent, et les animent les uns contre les autres dans des matières peu importantes[3]. » Mais le récit de Mélanchthon va découvrir le fond de l'affaire[4]. Dès que les docteurs protestants nommés pour la conférence furent arrivés à Worms, les ambassadeurs de leurs princes les assemblèrent, pour leur dire, de la part des mêmes princes, qu'il falloit avant toutes choses, et avant que de conférer avec les catholiques, « s'accorder entre eux, et en même temps condamner quatre sortes d'erreurs: 1° celle des zuingliens ; 2° celle d'Osiandre sur la justification; 3° la proposition qui assure que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut; 4° et enfin l'erreur de ceux qui avoient reçu les cérémonies indifférentes. » Ce dernier article régardoit nommément Mélanchthon; et c'étoit Illyric, avec sa cabale, qui le proposoit. Mélanchthon avoit été averti de ces desseins, et il écrivit durant le voyage à son ami Camérarius, « qu'à table et parmi les verres, on dressoit certains articles préliminaires qu'on prétendoit faire signer à lui et à Brentius[5]. » Il étoit alors fort uni avec le dernier, et il représente Illyric, ou quelqu'un de cette cabale, « comme une Furie qui alloit de porte en porte » animer le monde. On croyoit aussi dans le parti Mélanchthon assez favorable aux zuingliens, et Brentius à Osiandre. Le même Mélanchthon paroissoit porté pour la nécessité des bonnes œuvres; et toute cette entreprise le regardoit visiblement avec ses amis. Ce n'étoit donc pas jusqu'ici les catholiques qui travailloient à diviser les protestants. Ils se divisoient assez d'eux-mêmes; et ce n'étoit pas, comme le prétend M. Burnet. « sur des matières peu importantes; » puisqu'à la réserve de la question sur les choses indifférentes, tout le reste, où il s'agissoit de la présence réelle, de la justification monstrueuse d'Osiandre, et de la manière dont on jugeroit les bonnes œuvres nécessaires, étoit de la dernière conséquence.

Sur le premier de ces points, Mélanchthon demeuroit d'accord que « les zuingliens méritoient d'être condamnés aussi bien que les papistes; » sur le second, qu'Osiandre n'étoit pas moins digne de cen-

1. *Conf. Virt.*, cap. *De bonis oper.*, ibid., pag. 106. — 2. Août 1557.
3. Burn., 2 part., liv. II, pag. 531.
4. Mel., lib. I, ep. 70. *Ejusdem* ep. ad Alber. Hard. et ad Bulling. apud Hosp. an. 1557, pag. 250.
5. Lib. IV, 868 et seq.

sure; sur le troisième, que de cette proposition, « les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, » il en falloit retrancher le dernier mot[1]; de manière que les bonnes œuvres, malgré l'Évangile qui crie que sans elles on n'a point de part au royaume de Dieu, demeuroient « nécessaires, à la vérité, mais non pas « pour le salut. » Et au lieu que M. Burnet nous a dit que les protestants admettoient tout d'une voix cette nécessité des bonnes œuvres pour être sauvé [2], nous la voyons, au contraire, également rejetée par les ennemis de Mélanchthon et par lui-même, c'est-à-dire par les deux partis des protestants d'Allemagne.

Pour ce qui regarde Osiandre, Brentius ne manqua pas d'en prendre le parti, non pas en défendant la doctrine qu'on lui imputoit, mais en soutenant qu'on n'entendoit pas la pensée de cet auteur, quoique Osiandre l'eut expliqué si nettement, que ni Mélanchthon ni personne n'en doutoit. Il paroissoit donc bien aisé parmi les luthériens de convenir des condamnations que demandoit Illyric avec ses amis : mais Mélanchthon les empêcha, craignant toujours d'exciter de nouveaux troubles dans la réforme, qui, à force de se diviser, sembloit devoir s'en aller par pièces.

Ces disputes des protestants vinrent bientôt aux oreilles des catholiques; car Illyric et ses amis faisoient grand bruit, non-seulement à Worms, mais encore dans toute l'Allemagne. Le dessein des catholiques étoit de presser dans la conférence la nécessité de déférer aux jugements de l'Église pour mettre fin aux disputes qui s'élèvent parmi les chrétiens : et les contestations des protestants venoient très-à propos pour ce dessein, puisqu'elles faisoient paroître qu'eux-mêmes, qui disoient tant que l'Écriture étoit claire et pleinement suffisante pour tout régler, s'accordoient si peu, et n'avoient pu encore trouver le moyen de terminer entre eux la moindre dispute. La foiblesse de la réforme si prompte à produire des difficultés, et si impuissante pour les résoudre, paroissoit visible. Alors Illyric et ses amis, pour faire voir aux catholiques qu'ils ne manquoient pas de force pour condamner les erreurs nées dans le parti protestant, firent voir aux députés catholiques un modèle qu'ils avoient dressé des condamnations que leurs compaignons avoient rejetées : ainsi la division éclata d'une manière à ne pouvoir être cachée. Les catholiques ne voulurent plus continuer les conférences, où aussi bien on n'avançoit rien, et laissèrent les illyriciens disputer avec les mélanchthonistes, comme saint Paul laissa disputer les pharisiens et les sadducéens[3], en tirant tout le fruit qu'il avoit pu de leurs dissensions connues.

On attendoit dans la Prusse quelque chose de vigoureux, et quelque ferme décision contre Osiandre, dont l'insolence ne pouvoit plus être supportée. Il témoignoit ouvertement faire peu d'état de la Confession d'Augsbourg, et de Mélanchthon qui l'avoit dressée, et des mérites de Jésus-Christ même, dont il ne faisoit nulle mention dans la justification des pécheurs[4]. Quelques théologiens de Kœnigsberg s'opposoient

1. *Loc. sup. cit.* — 2. Voy. ci-dessus, liv. VII. — 3. Act. XXIII, 6.
4. Chyt. in Sax., lib. XVII, tit. *Osiand.*, pag. 444 et seq.

le plus qu'ils pouvoient à sa doctrine, et entre autres Frédéric Staphyle, un des plus célèbres professeurs en théologie de cette université, qui avoit ouï, durant seize ans, Luther et Mélanchthon à Vitemberg[1] : mais, comme ils ne gagnoient rien avec leurs doctes ouvrages, et que l'éloquence d'Osiandre entraînoit le monde, ils eurent recours à l'autorité de l'Église de Vitemberg et du reste de l'Allemagne protestante. Lorsqu'ils virent qu'au lieu des condamnations précises et vigoureuses dont la foi infirme des peuples avoit besoin, il ne venoit de ce côté-là que de timides écrits dont Osiandre tiroit avantage, ils déplorèrent la foiblesse du parti, où il n'y avoit nulle autorité contre les erreurs. Staphyle ouvrit les yeux, et retourna au giron de l'Église catholique.

L'année suivante, les luthériens s'assemblèrent à Francfort pour convenir d'une formule sur l'eucharistie, comme si on n'eût rien fait jusqu'alors. On commença, selon la coutume, en disant qu'on ne faisoit que répéter la Confession d'Augsbourg. On y ajoutoit néanmoins que « Jésus-Christ étoit donné dans l'usage du sacrement vraiment et substantiellement, et d'une manière vivifiante ; que ce sacrement contenoit deux choses, c'est-à-dire le pain et le corps; et que c'est une invention des moines, ignorée par toute l'antiquité, de dire que le corps nous soit donné dans l'espèce du pain[2]. »

Étrange confusion ! l'on ne faisoit, disoit-on, que répéter la Confession d'Augsbourg; et cependant cette expression que l'on condamnoit à Francfort, que « le corps fût présent sous les espèces, » se trouve dans une des éditions de cette même Confession qu'on se vantoit de répéter, et encore dans l'édition qu'on reconnoissoit à Francfort même pour si véritable, qu'encore aujourd'hui dans les livres rituels dont se sert l'Église françoise de cette ville, nous lisons l'article x de la Confession d'Augsbourg couché en ces termes : « qu'on reçoit le corps et le sang sous les espèces du pain et du vin. »

Mais la grande affaire du temps parmi les luthériens fut celle de l'ubiquité, que Vestphale, Jacques-André Smidelin, David Chytré et les autres établissoient de toutes leurs forces. Mélanchthon leur opposoit deux raisons qui ne pouvoient pas être plus convaincantes : l'une, que cette doctrine confondoit les deux natures de Jésus-Christ, le faisant immense non-seulement selon sa divinité, mais encore selon son humanité, et même selon son corps ; l'autre, qu'elle détruisoit le mystère de l'eucharistie, à qui on ôtoit tout ce qu'il avoit de particulier, si Jésus-Christ comme homme n'y étoit présent que de la même manière qu'il l'est dans le bois ou dans les pierres. Ces deux raisons faisoient regarder à Mélanchthon la doctrine de l'ubiquité avec horreur ; et l'aversion qu'il en avoit lui faisoit insensiblement tourner sa confiance du côté des défenseurs du sens figuré. Il entretenoit un commerce particulier avec eux, principalement avec Calvin. Mais il est certain qu'il ne trouvoit pas dans ses sentiments ce qu'il désiroit.

Calvin soutenoit opiniâtrément qu'un fidèle régénéré une fois ne pou-

1. Chyt. in Sax., lib. XVII, tit. Osiand., pag. 448. — 2. Hosp., fol. 264.

voit perdre la grâce; et Mélanchthon convenoit avec les autres luthériens que cette doctrine étoit condamnable et impie[1]. Calvin ne pouvoit souffrir la nécessité du baptême : et Mélanchthon ne voulut jamais s'en départir. Calvin condamnoit ce que disoit Mélanchthon sur la coopération du libre arbitre : et Mélanchthon ne croyoit pas pouvoir s'en dédire.

On voit assez qu'ils n'étoient nullement d'accord sur la prédestination; et quoique Calvin répétât sans cesse que Mélanchthon ne pouvoit pas s'empêcher d'être dans son cœur de même sentiment que lui, il n'a jamais rien tiré de Mélanchthon sur ce sujet-là.

Pour ce qui regarde la cène, Calvin se vante partout que Mélanchthon étoit de son avis : mais comme il ne produit aucune parole de Mélanchthon qui le dise clairement, et qu'au contraire il l'accuse dans toutes ses lettres et dans tous ses livres de ne s'être jamais assez expliqué sur ce sujet, je crois qu'on peut douter raisonnablement de ce qu'avance Calvin, et il me semble que ce qu'on peut dire avec le plus de vraisemblance, c'est que ces deux auteurs ne s'entendoient pas bien l'un l'autre : Mélanchthon étant ébloui des termes de propre substance que Calvin affectoit partout, comme nous verrons; et Calvin aussi tirant à lui les paroles où Mélanchthon séparoit le pain d'avec le corps de Notre-Seigneur, sans néanmoins prétendre par là déroger à la présence substantielle qu'il reconnoissoit dans les fidèles communiants.

S'il en falloit croire Peucer, le gendre de Mélanchthon, son beau-père étoit un pur calviniste. Peucer le devint lui-même, et souffrit beaucoup dans la suite, à cause des intelligences qu'il entretint avec Bèze pour introduire le calvinisme dans la Saxe. Il se faisoit un honneur de suivre les sentiments de son beau-père, et il a fait des livres exprès où il raconte ce qu'il lui a dit en particulier sur ce sujet[2]. Mais sans attaquer la foi de Peucer, il pourroit, dans une matière qu'on avoit rendue si fertile en équivoques, n'avoir pas assez entendu les paroles de Mélanchthon, et les avoir accommodées à ses préventions.

Après tout, il m'importe peu de savoir ce qu'aura pensé Mélanchthon. Plusieurs protestants d'Allemagne, plus intéressés que nous en cette cause, ont entrepris sa défense; et la bonne foi m'oblige à dire en leur faveur que je n'ai trouvé nulle part dans les écrits de cet auteur, qu'on ne reçoive Jésus-Christ que par la foi; ce qui est pourtant le vrai caractère du sens figuré. Je ne vois pas non plus qu'il ait jamais dit avec ceux qui le soutiennent, que les indignes ne reçussent pas le vrai corps et le vrai sang; et au contraire il me paroît qu'il a persisté en ce qui fut arrêté sur ce sujet dans l'accord de Vitemberg[3].

Ce qu'il a de certain, c'est que dans la crainte qu'avoit Mélanchthon d'augmenter les divisions scandaleuses de la nouvelle réforme, où il ne voyoit aucune modération, il n'osoit presque plus parler qu'en termes si généraux, que chacun y pouvoit entendre ce qu'il vouloit. Les sacramentaires l'accommodoient peu : les luthériens couroient tous à

1. Lib. I, ep. 70. — 2. Peuc. *Narr. hist. de sent.*, Mel. It., *Hist. carcer.*, etc.
3. Ci-dessus, liv. IV.

l'ubiquité. Brentius, le seul presque des luthériens qui avoit gardé avec lui une parfaite union, se rangeoit de ce parti-là : ce prodige de doctrine gagnoit insensiblement dans toute la secte. Il eût bien voulu parler, et il ne savoit que dire, tant il trouvoit d'opposition à ce qu'il croyoit être la vérité. « Puis-je, disoit-il, expliquer la vérité tout entière dans le pays où je suis, et la cour le souffriroit-elle? » A quoi il ajoutoit souvent : « Je dirai la vérité quand les cours ne m'en empêcheront point[1]. »

Il est vrai que ce sont les sacramentaires qui le font parler de cette sorte : mais outre qu'ils produisent ses lettres, dont ils prétendent avoir les originaux, il n'y a qu'à lire celles que ses amis ont publiées pour voir que ces discours qu'on lui fait tenir s'accordent parfaitement avec la disposition où l'avoient mis les dissensions implacables de la nouvelle réforme.

Son gendre, qui conte les faits avec beaucoup de simplicité, nous rapporte qu'il étoit tellement haï des ubiquitaires, qu'une fois Chytré, un des plus zélés, avoit dit, « qu'il se falloit défaire de Mélanchthon; autrement qu'ils auroient en lui un obstacle éternel à leurs desseins[2]. » Lui-même, dans une lettre à l'électeur palatin, dont Peucer fait mention[3], dit « qu'il ne vouloit plus disputer contre des gens dont il éprouvoit les cruautés. » Voilà ce qu'il écrivoit quelques mois avant sa mort. « Combien de fois, dit Peucer, et avec combien de sanglots m'a-t-il expliqué les raisons qui l'empêchoient de découvrir au public le fond de ses sentiments? » Mais qui pouvoit le contraindre dans la cour de Saxe où il étoit, et au milieu des luthériens, si ce n'étoit la cour ellemême, et les violences de ses compagnons?

Quel état de ne pouvoir trouver nulle part ni la paix, ni la vérité comme il l'entendoit! Il avoit quitté l'ancienne Église, qui avoit pour elle la succession et tous les siècles précédents. L'Église luthérienne qu'il avoit fondée avec Luther, et qu'il avoit crue le seul asile de la vérité, embrassoit l'ubiquité qu'il détestoit. Les Églises sacramentaires, qu'il avoit crues les plus pures après les luthériennes, étoient pleines d'autres erreurs qu'il ne pouvoit supporter, et qu'il avoit rejetées dans toutes ses Confessions de foi. Il paroissoit qu'on le respectoit dans l'Église de Vitemberg; mais les cruels ménagements auxquels il se voyoit asservi l'empêchoient de dire tout ce qu'il pensoit; et il finit en cet état sa vie malheureuse en l'an 1560.

Illyric et ses sectateurs triomphèrent par sa mort : l'ubiquité fut établie presque dans tout le luthéranisme, et les zuingliens furent condamnés par un synode tenu en Saxe dans la ville d'Iéna[4]. Mélanchthon avoit empêché qu'on ne prononçât jusqu'alors une pareille sentence. Depuis qu'elle eut été donnée, on ne parla plus dans les écrits contre les zuingliens que de l'autorité de l'Église, et on vouloit que tout y cédât sans raisonner. On commençoit à connoître dans le principal parti

1. Hospin. ad an. 1557, 249, 250.
2. Peuc., *Hist. carc.*, ep. ad Pal. ap. Hosp., 1559, 260. — 3. Peuc., *Aulic.*
4. Hospin., 1560, pag. 269.

de la nouvelle réforme, c'est-à-dire parmi les luthériens, qu'il n'y avoit que l'autorité de l'Église qui pût retenir les esprits et empêcher les divisions. Aussi voyons-nous que Calvin ne cesse de leur reprocher qu'ils faisoient valoir le nom de l'Église plus que ne faisoient les papistes, et qu'ils alloient contre les principes que Luther avoit établis [1]. Il étoit vrai; et les luthériens avoient à répondre aux mêmes raisonnements que tout le parti protestant avoit opposés à l'Église catholique et à son concile. Ils objectoient à l'Église qu'elle se rendoit juge en sa propre cause, et que le pape avec ses évêques étoient tout ensemble accusés, accusateurs et juges [2]. Les sacramentaires en disoient autant aux luthériens qui les condamnoient [3]. Tout le corps des protestants disoit à l'Église, que leurs pasteurs devoient être assis avec tous les autres dans le concile qui se tiendroit pour juger les questions de la foi, qu'autrement c'étoit préjuger contre eux, sans les avoir entendus. Les sacramentaires faisoient le même reproche aux luthériens [4], et leur soutenoient qu'en s'attribuant l'autorité de les condamner sans appeler leurs pasteurs dans les séances, ils commençoient à faire eux-mêmes ce qu'ils avoient appelé une tyrannie dans l'Église romaine. Il paroissoit clairement qu'il en falloit venir à imiter l'Église catholique, comme celle qui savoit seule la vraie manière de juger les questions de la foi; et il paroissoit en même temps, par les contradictions où tomboient les luthériens en suivant cette manière, qu'elle n'appartenoit pas aux novateurs, et ne pouvoit subsister que dans un corps qui l'eût pratiquée dès l'origine du christianisme.

En ce temps on voulut choisir entre toutes les éditions de la Confession d'Augsbourg celle qu'on réputeroit pour authentique. C'étoit une chose surprenante, qu'une Confession de foi qui faisoit la règle des protestants d'Allemagne et de tout le Nord, et qui avoit donné le nom à tout le parti, eût été publiée en tant de manières, et avec des diversités si considérables à Vitemberg et ailleurs, à la vue de Luther et de Mélanchthon, sans qu'on se fût avisé de concilier ces variétés. Enfin en 1561, trente ans après cette Confession, pour mettre fin aux reproches qu'on faisoit aux protestants, de n'avoir point encore de Confession fixe, ils s'assemblèrent à Naümbourg, ville de Thuringe, où ils choisirent une édition [5]: mais en vain, parce que toutes les autres éditions ayant été imprimées par autorité publique, on n'a jamais pu les abolir, ni empêcher que les uns ne suivissent l'une, et les autres l'autre, comme il a été dit ailleurs [6].

Bien plus, l'assemblée de Naümbourg, en choisissant une édition, déclara expressément qu'il ne falloit pas croire pour cela qu'elle eût improuvé les autres, principalement celle qui avoit été faite à Vitemberg en 1540, sous les yeux de Luther et de Mélanchthon, et dont aussi on s'étoit servi publiquement dans les écoles des luthériens, et dans les conférences avec les catholiques.

1. *II Def. cont. Vestph.*
2. Calv. ep., pag. 324, ad Ill. Germ., Princ. *II Defens. cont. Vestph.* Opusc., 986. — 3. Hospin., an. 1560, 269 et seq. — 4. Hospin., ad. 1560, 270, 271.
5. *Act. conv. Naumb.*, ap. Hosp , 1561, 280 et seq. — 6. Ci-dess., liv. III.

Enfin on ne peut pas même bien décider laquelle de ces éditions fut préférée à Naümbourg. Il semble plus vraisemblable que c'est celle qui est imprimée avec le consentement de presque tous les princes, à la tête du livre de la Concorde : mais cela même n'est pas certain, puisque nous avons fait voir quatre éditions de l'article de la cène, également reconnues dans le même livre. Si d'ailleurs on y a ôté le mérite des bonnes œuvres dans la Confession d'Augsbourg, nous avons vu qu'il y est resté dans l'apologie [1]; et cela même est une preuve de ce qui étoit originairement dans la Confession, puisqu'il est certain que l'apologie n'étoit faite que pour l'expliquer et pour la défendre.

Au reste, les dissensions des protestants sur le sens de la Confession d'Augsbourg furent si peu terminées dans l'assemblée de Naümbourg, qu'au contraire l'électeur palatin Fridéric, qui en étoit un des membres, crut ou fit semblant de croire qu'il trouvoit dans cette Confession la doctrine zuinglienne qu'il avoit nouvellement embrassée [2] : de sorte qu'il fut zuinglien, et demeura tout ensemble de la Confession d'Augsbourg, sans se mettre en peine de Luther.

C'est ainsi que tout se trouvoit dans cette Confession. Les zuingliens malins et railleurs l'appeloient « la boîte de Pandore, » d'où sortoient le bien et le mal; « la pomme de discorde » entre les déesses; « une chaussure à tous pieds; » un grand et vaste « manteau, où Satan se pouvoit cacher aussi bien que Jésus-Christ [3]. » Ces messieurs savoient tous les proverbes; et rien n'étoit oublié pour se moquer des sens différents que chacun trouvoit dans la Confession d'Augsbourg. Il n'y avoit que l'ubiquité qu'on n'y trouvoit pas; et ce fut cependant cette ubiquité dont on fit parmi les luthériens un dogme authentiquement inséré dans le livre de la Concorde.

Voici ce que nous trouvons dans la partie de ce livre qui a pour titre : *Abrégé des articles controversés parmi les théologiens de la Confession d'Augsbourg.* Dans le chapitre VII, intitulé « De la Cène du Seigneur : » « La droite du Seigneur est partout, et Jésus-Christ y est uni vraiment et en effet selon son humanité [4]. » Et encore plus expressément dans le chapitre VIII, intitulé « De la Personne de Jésus-Christ, » où on explique ce que c'est que cette majesté attribuée au Verbe incarné dans les Écritures : là nous lisons ces paroles : « Jésus-Christ non seulement comme Dieu, mais encore comme homme, sait tout, peut tout, et est présent à toutes les créatures. » Cette doctrine est étrange. Il est vrai que la sainte âme de Jésus-Christ peut tout ce qu'elle veut dans l'Église, puisqu'elle ne veut rien que ce que veut la Divinité qui la gouverne. Il est vrai que cette sainte âme sait tout ce qui regarde le monde présent; puisque tout y a rapport au genre humain, dont Jésus-Christ est le rédempteur et le juge, et que les anges mêmes, qui sont les ministres de notre salut, relèvent de sa puissance. Il est vrai que Jésus-Christ se peut rendre présent où il lui plaît, même selon son humanité, et selon son corps et son sang : mais que l'âme de

1. Ci-dess., lib. III. — 2. Hosp., 1561, 281. — 3. Ibid., 1561, 281.
4. Lib. *Concord.*, pag. 600.

Jésus-Christ sache ou puisse savoir tout ce que Dieu sait, c'est attribuer à la créature une science ou une sagesse infinie, et l'égaler à Dieu même. Que la nature humaine de Jésus-Christ soit nécessairement partout où Dieu est, c'est lui donner une immensité qui ne lui convient pas, et abuser manifestement de l'union personnelle : car par la même raison il faudroit dire que Jésus-Christ comme homme est dans tous les temps, ce qui seroit une extravagance trop manifeste, mais néanmoins qui suivroit aussi naturellement de l'union personnelle, selon les raisonnements des luthériens, que la présence de l'humanité de Jésus-Christ dans tous les lieux.

On peut voir la même doctrine de l'ubiquité, mais avec plus d'embarras et un plus long circuit de paroles, dans la partie de ce même livre qui a pour titre : « Solide, facile et nette répétition de quelques articles de la Confession d'Augsbourg, dont on a disputé quelque temps parmi quelques théologiens de cette Confession, et qui sont ici décidés et conciliés selon la règle et l'analogie de la parole de Dieu, et la briève formule de notre doctrine chrétienne [1]. » Attendra qui voudra d'un tel titre la netteté et la brièveté qu'il promet; pour moi, je remarquerai seulement deux choses sur ce mot de répétition : la première, c'est qu'encore qu'il ne soit parlé en nulle manière dans la Confession d'Augsbourg de la doctrine de l'ubiquité qui est ici établie, néanmoins cela s'appelle répétition « de quelques articles de la Confession d'Augsbourg. » On craignoit de faire paroître qu'il y eût fallu ajouter quelque nouveau dogme, et on faisoit passer sous le nom de répétition tout ce qu'on établissoit de nouveau. La seconde, qu'il n'est jamais arrivé dans la nouvelle réforme qu'on se soit bien expliqué la première fois : il a toujours fallu revenir à des répétitions, qui au fond ne se trouvent pas plus claires que les précédentes.

Pour ne rien dissimuler de ce qu'il y a d'important dans la doctrine des luthériens, au livre de la Concorde, je me crois obligé de dire qu'ils ne mettent pas l'ubiquité comme le fondement de la présence de Jésus-Christ dans la cène : il est certain, au contraire, qu'ils ne font dépendre cette présence que des paroles de l'institution; mais ils mettent cette ubiquité comme un moyen de fermer la bouche aux sacramentaires, qui avoient osé assurer qu'il n'étoit pas possible à Dieu de mettre le corps de Jésus-Christ en plus d'un lieu à la fois; ce qui leur paroissoit contraire non-seulement à l'article de la toute-puissance de Dieu, mais encore à la majesté de la personne de Jésus-Christ.

Il faut maintenant considérer ce que disent les luthériens sur la coopération de la volonté avec la grâce, question si considérable dans nos controverses, qu'on ne lui peut refuser son attention.

Sur cela les luthériens disent deux choses, qui nous donneront beaucoup de lumière pour finir nos contestations. Je les vais proposer avec autant d'ordre et de netteté qu'il me sera possible; et je n'oublierai rien

1. *Solida, plana*, etc.; *Conc.* 628, cap. *De Cœnâ*, pag. 752 et seq.; ca[illegible] VIII. *De pers. Ch.*, pag. 761 et seq., 7[illegible]2 et seq.

pour soulager l'esprit du lecteur, qui se pourroit trouver confondu dans la subtilité de ces questions.

La première chose que font les luthériens, pour expliquer la coopération de la volonté avec la grâce, est de distinguer le moment de la conversion d'avec ses suites; et après avoir enseigné que la coopération de l'homme n'a point lieu dans la conversion du pécheur, ils ajoutent que cette coopération doit seulement être reconnue dans les bonnes œuvres que nous faisons dans la suite [1].

J'avoue qu'il est assez difficile de bien comprendre ce qu'ils veulent dire: car la coopération qu'ils excluent du moment de la conversion est expliquée, en certains endroits, d'une manière qui semble n'exclure que « la coopération qui se fait par nos propres forces naturelles et de nous-mêmes, » ainsi que parle saint Paul [2]. Si cela est, nous sommes d'accord : mais en même temps nous ne voyons pas quel besoin on avoit de distinguer entre le moment de la conversion et toute sa suite, puisque dans toute la suite, non plus que dans le moment de la conversion, l'homme n'opère ni ne coopère que par la grâce de Dieu.

Il n'y a donc rien de plus ridicule que de dire, avec les luthériens, qu'au moment de la conversion « l'homme n'agit pas davantage qu'une pierre ou de la boue [3]; » puiqu'au moment de sa conversion on ne peut nier qu'il ne commence à se repentir, à croire, à espérer, à aimer par une action véritable, ce qu'un tronc et une pierre ne peuvent faire.

Et il est clair que l'homme qui se repent, qui croit et qui aime parfaitement, se repent, croit et aime avec plus de force; mais non pas au fond d'une autre manière que lorsqu'il commence à se repentir, à croire et à aimer: de sorte qu'en l'un et l'autre État, si le Saint-Esprit opère, l'homme coopère avec lui, et se soumet à la grâce par un acte de sa volonté.

En effet, il semble que les luthériens, en excluant la coopération du libre arbitre, ne veulent exclure que celle qu'on voudroit attribuer à nos propres forces. « Lors, disent-ils [4], que Luther assure que la volonté étoit purement passive, et n'agissoit en aucune sorte dans la conversion, son intention n'étoit pas de dire qu'il ne s'excitât dans notre âme aucun nouveau mouvement, et qu'il ne s'y commençât aucune nouvelle opération; mais seulement de faire entendre que l'homme ne peut rien de lui-même, ni par ses forces naturelles. »

C'étoit fort bien commencer: mais ce qui suit n'est pas de même. Car après avoir dit (ce qui est très-vrai) que « la conversion de l'homme est une opération et un don du Saint-Esprit, non-seulement dans quelqu'une de ses parties, mais en sa totalité, » ils concluent très-mal à propos que « le Saint-Esprit agit dans notre entendement, dans notre cœur, et dans notre volonté, comme dans un sujet qui souffre; l'homme demeurant sans action, et ne faisant que souffrir. »

Cette mauvaise conclusion, qu'on tire d'un principe véritable, fait voir qu'on ne s'entend pas; car il semble au fond que ce qu'on veut

1. *Conc.*, pag. 582, 673, 680, 681, 682.
2. Pag. 656, 662, 668, 674, 678, 687 et seq. — 3. Pag. 662. — 4. Pag. 680.

dire, c'est que l'homme ne peut rien de lui-même, et que la grâce le prévient en tout; ce qui encore une fois est incontestable. Mais s'il s'ensuit de ce principe, que nous sommes sans action : cette conséquence s'étend non-seulement au moment de la conversion, comme le prétendent les luthériens, mais encore, contre leur pensée, à toute la vie chrétienne; puisque nous ne pouvons non plus par nos propres forces conserver la grâce que l'acquérir, et qu'en quelque état que nous soyons, elle nous prévient en tout.

Je ne sais donc à qui en veulent les luthériens, quand ils disent qu'il ne faut pas croire que « l'homme converti coopère au Saint-Esprit, comme deux chevaux concourent à traîner un chariot[1] : » car c'est là une vérité que personne ne leur dispute, puisque l'un de ces chevaux ne reçoit pas de l'autre la force qu'il a; au lieu que nous convenons que l'homme coopérant n'a point de force que le Saint-Esprit ne lui donne; et qu'il n'y a rien de plus véritable que ce que disent les luthériens dans le même endroit, que « lorsqu'on coopère à la grâce, ce n'est point par ses propres forces naturelles, mais par ces forces nouvelles » qui sont données par le Saint-Esprit.

Ainsi, pour peu qu'on s'entende, je ne vois plus entre nous aucune ombre de difficulté. Si lorsque les luthériens enseignent que notre volonté n'agit pas au commencement de la conversion, ils veulent dire seulement que Dieu excite en nous de bons mouvements, qui se font en nous sans nous-mêmes : la chose est incontestable; et c'est ce qu'on appelle la grâce excitante. S'ils veulent dire que la volonté, lorsqu'elle consent à la grâce, et qu'elle commence par ce moyen à se convertir, n'agit pas de ses forces propres naturelles : c'est encore un point avoué par les catholiques. S'ils veulent dire qu'elle n'agit point du tout, et qu'elle est purement passive, ils ne s'entendent pas eux-mêmes; et contre leurs propres principes, ils éteignent toute action et toute coopération, non-seulement dans le commencement de la conversion, mais encore dans toute la suite de la vie chrétienne.

La seconde chose qu'enseignent les luthériens sur la coopération de la volonté est encore digne d'être remarquée, parce qu'elle nous découvre clairement dans quel abîme on se jette quand on abandonne la règle.

Le livre de la Concorde tâche d'éclaircir l'objection suivante des libertins, faite sur le fondement de la doctrine luthérienne : « S'il est vrai, disent-ils[2], comme on l'enseigne parmi vous, que la volonté de l'homme n'ait point de part à la conversion des pécheurs, et que le Saint-Esprit seul y fasse tout, je n'ai que faire de lire ni d'entendre la prédication, ni de fréquenter les sacrements, et j'attendrai que le Saint-Esprit m'envoie ses dons. »

Cette même doctrine jetoit les fidèles dans d'étranges perplexités : car, comme on leur apprenoit que d'abord que le Saint-Esprit agissoit en eux, ils les tournoit tellement lui seul qu'ils n'avoient rien du tout à faire : tous ceux qui ne sentoient point en eux-mêmes cette foi

1. *Conc.*, pag. 671. — 2. Ibid., pag. 669.

ardente, mais seulement des misères et des foiblesses, tomboient dans ces tristes pensées et dans ce doute dangereux, s'ils étoient du nombre des élus, et si Dieu leur vouloit donner son Saint-Esprit.

Pour satisfaire à ces doutes et des libertins et des chrétiens infirmes qui différoient leur conversion, il n'y avoit point à leur dire qu'ils résistoient au Saint-Esprit, dont la grâce les sollicitoit au dedans de se rendre à lui; puisqu'on leur disoit au contraire que dans ces premiers moments, où il s'agissoit de convertir un pécheur, le Saint-Esprit faisoit tout lui seul, et que l'homme n'agissoit non plus qu'une souche.

Ils prennent donc un autre moyen de faire entendre aux pécheurs qu'il ne tient qu'à eux de se convertir, et ils avancent ces propositions [1].

En premier lieu : « Que Dieu veut que tous les hommes se convertissent, et parviennent au salut éternel. »

En second lieu : « Que pour cela il a ordonné que l'Évangile fût annoncé publiquement. »

En troisième lieu : « Que la prédication est le moyen par lequel Dieu assemble dans le genre humain une Église dont la durée n'a point de fin. »

En quatrième lieu : « Que prêcher et écouter l'Évangile sont les instruments du Saint-Esprit, par lesquels il agit efficacement en nous, et nous convertit. »

Après qu'ils ont posé ces quatre propositions générales touchant l'efficace de la prédication, ils en font l'application à la conversion du pécheur, par quatre autres propositions plus particulières [2]. Ils disent donc :

En cinquième lieu : « Qu'avant même que l'homme soit régénéré, il peut lire ou écouter l'Évangile au dehors, et que, dans ces choses extérieures, il a en quelque façon son libre arbitre pour assister aux assemblées de l'Église, et y écouter ou n'écouter pas la parole de Dieu. »

En sixième lieu ils ajoutent : « Que par cette prédication, et par l'attention qu'on y donne, Dieu amollit les cœurs; qu'il s'y allume une petite étincelle de foi par laquelle on embrasse les promesses de Jésus-Christ; et que le Saint-Esprit, qui opère ces bons sentiments, est envoyé dans le cœur par ce moyen. »

En septième lieu, ils remarquent, « qu'encore qu'il soit véritable que ni le prédicateur ni l'auditeur ne puissent rien par eux-mêmes, et qu'il faille que le Saint-Esprit agisse en nous, afin que nous puissions croire à la parole; ni le prédicateur ni l'auditeur ne doivent avoir aucun doute que le Saint-Esprit ne soit présent par sa grâce, lorsque la parole est annoncée en sa pureté, selon le commandement de Dieu, et que les hommes l'écoutent et la méditent sérieusement. »

Enfin ils posent, en huitième lieu, « qu'à la vérité cette présence et ces dons du Saint-Esprit ne se font pas toujours sentir; mais qu'il n'en

1. *Conc.*, pag. 669 et seq. — 2. Ibid.

faut moins tenir pour certain que la parole écoutée est l'organe du Saint-Esprit, par lequel il déploie son efficace dans les cœurs. »

Par là donc la difficulté, selon eux, demeure entièrement résolue tant du côté des libertins que du côté des chrétiens infirmes. Du côté des libertins, parce que par les Ire, IIe, IIIe, IVe, Ve, VIe et VIIe propositions, la prédication attentivement écoutée opère la grâce. Or par la cinquième il est établi que l'homme est libre à écouter la prédication : il est donc libre à se donner à lui-même ce par où la grâce lui est donnée; et par là les libertins sont contents.

Et pour les chrétiens infirmes, qui, encore qu'ils soient attentifs à la prédication, ne savent s'ils ont la grâce, à cause qu'ils ne la sentent pas; on remédie à leur doute par la huitième proposition, qui leur enseigne qu'il n'est pas permis de douter que la grâce du Saint-Esprit, quoiqu'on ne la sente pas, n'accompagne l'attention à la parole : de sorte qu'il ne reste plus aucune difficulté selon les principes des luthériens; et ni le libertin ni le chrétien infirme n'ont à se plaindre, puisqu'enfin pour la conversion tout dépend de l'attention à la parole, qui elle-même dépend du libre arbitre.

Et afin qu'on ne doute pas de quelle attention ils parlent, je remarque qu'ils parlent de l'attention, en tant qu'elle précède la grâce du Saint-Esprit : ils parlent de l'attention, où « par son libre arbitre on peut écouter, ou n'écouter pas[1] : » ils parlent de l'attention par laquelle on « écoute l'Évangile au dehors, » par laquelle on assiste « aux assemblées de l'Église, » où la vertu du Saint-Esprit se développe, par laquelle on prête l'oreille attentive à la parole, qui est son organe. C'est à cette attention libre que les luthériens attachent la grâce : et ils sont excessifs en tout; puisqu'ils veulent, d'un côté, que lorsque le Saint-Esprit commence à nous émouvoir, nous n'agissions point du tout; et de l'autre, que cette opération du Saint-Esprit, qui nous convertit sans aucune coopération de notre côté, soit attirée nécessairement par un acte de nos volontés où le Saint-Esprit n'a point de part, et où notre liberté agit purement par ses forces naturelles.

C'est la doctrine commune des luthériens; et le plus savant de tous ceux qui ont écrit de nos jours l'a expliqué par cette comparaison. Il suppose que tous les hommes sont abîmés dans un lac profond, sur la surface duquel Dieu fait nager une huile salutaire qui délivrera par sa seule force tous ces malheureux, pourvu qu'ils veuillent se servir des forces naturelles qui leur sont laissées pour s'approcher de cette huile, et en avaler quelques gouttes[2]. Cette huile, c'est la parole annoncée par les prédicateurs. Les hommes peuvent d'eux-mêmes s'y rendre attentifs : mais aussitôt qu'ils s'approchent par leurs propres forces pour l'écouter, d'elle-même, sans qu'ils s'en mêlent davantage, elle répand dans leurs cœurs une vertu qui les guérit.

Ainsi tous les vains scrupules par où les luthériens, sous prétexte d'honorer Dieu, détruisent premièrement le libre arbitre, et craignent du moins dans la suite de lui donner trop, aboutissent enfin à lui don-

1. *Conc.*, pag. 671. — 2. *Calixt. Judic.*, n. 32, 33, 34.

ner tant de force, que tout soit attaché à son action et à son exercice le plus naturel. Ainsi on marche sans règle, quand on abandonne la règle de la tradition : on croit éviter l'erreur des pélagiens; on y revient par un autre endroit, et le circuit qu'on fait ramène au demi-pélagianisme.

Ce demi-pélagianisme des luthériens se répand aussi peu à peu dans le calvinisme, par l'inclination qu'on y a de s'unir aux luthériens; et déjà on commence à dire en leur faveur, que le demi-pélagianisme ne damne pas[1], c'est-à-dire, qu'on peut innocemment attribuer à son libre arbitre le commencement de son salut.

Je trouve encore une chose dans le livre de la Concorde qui pourroit causer beaucoup d'embarras dans la doctrine luthérienne, si elle n'étoit bien entendue. On y dit que les fidèles, au milieu de lenrs foiblesses et de leurs combats, « ne doivent nullement douter ni de la justice qui leur est imputée par la foi, ni de leur salut éternel[2]. » Par où il pourroit sembler que les luthériens admettent la certitude du salut, aussi bien que les calvinistes. Mais ce seroit ici dans leur doctrine une contradiction trop visible; puisque, pour croire dans chaque fidèle la certitude du salut, comme la croient les calvinistes, il faudroit aussi croire avec eux l'inamissibilité de la justice, que la doctrine luthérienne rejette expressément, comme on a vu.

Pour concilier cette contrariété, les docteurs luthériens répondent deux choses: l'une, que par le doute du salut qu'ils excluent de l'âme fidèle, ils n'entendent que l'anxiété, l'agitation et le trouble, que nous en excluons aussi bien qu'eux: l'autre, que la certitude qu'ils admettent du salut dans tous les justes, n'est pas une certitude absolue, mais une certitude conditionnelle, et supposé que le fidèle ne s'éloigne pas de Dieu par une malice volontaire. C'est ainsi que l'explique le docteur Jean-André Gérard[3], qui a donné depuis peu un corps entier de controverses; c'est-à-dire que dans la doctrine des luthériens le fidèle se doit tenir pour très-assuré que Dieu de son côté ne lui manquera jamais, si lui-même ne manque pas le premier à Dieu, ce qui est indubitable. Mettre dans le juste plus de certitude, c'est contredire trop évidemment la doctrine qui nous apprend que, quelque juste qu'on soit, on peut déchoir de la justice, et perdre l'esprit d'adoption: chose dont les luthériens ne doutent non plus que nous.

Depuis la compilation du livre de la Concorde, je ne crois pas que les luthériens aient fait en corps aucune nouvelle décision de foi. Les pièces dont ce livre est composé sont de différents auteurs et de différentes dates; et les luthériens nous y ont voulu donner un recueil de ce qu'il y a parmi eux de plus authentique. Le livre fut mis au jour en 1579, après les célèbres assemblées tenues à Torg et à Berg en 1576 et 1577. Ce dernier lieu étoit, si je ne me trompe, un monastère auprès de Magdebourg. Je ne raconterai pas comment ce livre fut souscrit

1. Jur., *Syst. de l'Égl.*, liv. II, ch. 3, pag. 249, 253. — 2. *Conc.*, pag. 585.
3. *Confess. Cath.*, 1679, lib. II, part. III, art. XXII, cap. 2; *Thes.* III, n. 2, 3 4, et art. XXIII, c. 5; *Thes. unic.*, n. 6, pag. 1426 et 1499.

en Allemagne, ni les surprises et les violences dont on prétend qu'on usa envers ceux qui le reçurent, ni les oppositions de quelques princes et de quelques villes qui refusèrent d'y souscrire. Hospinien a écrit une longue histoire qui paroît assez bien fondée en la plupart de ses faits[1] : c'est aux luthériens qui s'y intéressent à la contredire. Les décisions particulières qui regardent la cène et l'ubiquité ont été faites dans les temps voisins de la mort de Mélanchthon, c'est-à-dire environ les années 1558, 59, 60 et 61.

Ces années sont célèbres parmi nous par les commencements des troubles de France. En 1559, nos prétendus réformés dressèrent la Confession de foi qu'ils présentèrent à Charles IX en 1561, au colloque de Poissy[2]. C'est l'ouvrage de Calvin, dont nous avons déjà souvent parlé. Mais l'importance de cette action, et les réflexions qu'il nous faudra faire sur cette Confession de foi, nous obligent à expliquer plus profondément la conduite et la doctrine de son auteur.

LIVRE IX.

En l'an 1561. *Doctrine et caractère de Calvin.*

SOMMAIRE. — Les prétendus réformés de France commencent à paroitre. Calvin en est le chef. Ses sentiments sur la justification, où il raisonne plus conséquemment que les luthériens : mais comme il raisonne sur de faux principes, il tombe aussi dans des inconvénients plus manifestes. Trois absurdités qu'il ajoute à la doctrine luthérienne : la certitude du salut, l'inamissibilité de la justice, et la justification des petits enfants indépendamment du baptême. Contradiction sur ce troisième point. Sur le sujet de l'eucharistie, il condamne également Luther et Zuingle, et tâche de prendre un sentiment mitoyen. Il prouve la réalité plus nécessaire, qu'il ne l'admet en effet. Fortes expressions pour l'établir. Autres expressions qui l'anéantissent. Avantage de la doctrine catholique. On croit nécessaire de parler comme elle et de prendre ses principes, même en la combattant. Trois Confessions différentes des calvinistes, pour contenter trois différentes sortes de personnes, les luthériens, les zuingliens, et eux-mêmes. Orgueil et emportements de Calvin. Comparaison de son génie avec celui de Luther. Pourquoi il ne parut pas au colloque de Poissy. Bèze y présente la Confession de foi des prétendus réformés : ils y ajoutent une nouvelle et longue explication de leur doctrine sur l'eucharistie. Les catholiques s'énoncent simplement en un peu de mots. Ce qui se passa au sujet de la Confession d'Augsbourg. Sentiment de Calvin.

Je ne sais si le génie de Calvin se seroit trouvé aussi propre à échauffer les esprits, et à émouvoir les peuples, que le fut celui de Luther : mais après les mouvements excités, il s'éleva en beaucoup de pays, principalement en France, au-dessus de Luther même, et se fit le chef d'un parti qui ne cède guère à celui des luthériens.

1. Hospin., *Concord. discors*, imp. 1607.
2. Bez. *Hist. eccl.*, liv. IV, pag. 520.

Par son esprit pénétrant et par ses décisions hardies, il raffina sur tous ceux qui avoient voulu en ce siècle-là faire une Église nouvelle, et donna un nouveau tour à la réforme prétendue.

Elle rouloit principalement sur deux points, sur celui de la justification et sur celui de l'eucharistie.

Pour la justification, Calvin s'attacha, autant pour le moins que Luther, à la justice imputative, comme au fondement commun de toute la nouvelle réforme; et il enrichit cette doctrine de trois articles importants.

Premièrement, cette certitude que Luther reconnoissoit seulement pour la justification, fut étendue par Calvin jusqu'au salut éternel; c'est-à-dire qu'au lieu que Luther vouloit seulement que le fidèle se tînt assuré d'une certitude infaillible qu'il étoit justifié, Calvin voulut qu'i tînt pour certaine avec sa justification sa prédestination éternelle [1]: de sorte qu'un parfait calviniste ne peut non plus douter de son salut, qu'un parfait luthérien de sa justification.

De cette sorte, si un calviniste faisoit sa particulière Confession de foi, il y mettroit cet article: « Je suis assuré de mon salut. » Un d'eux l'a fait. Nous avons dans le recueil de Genève la Confession de foi du prince Fridéric III, comte palatin, et électeur de l'Empire [2]. Ce prince, en expliquant son « Credo, » après avoir dit comme il croit au Père, au Fils et au Saint-Esprit, quand il vient à exposer comme il croit l'Église catholique, dit « qu'il croit que Dieu ne cesse de la recueillir de tout le genre humain par sa parole et son Saint-Esprit, et qu'il croit qu'il en est et sera éternellement un membre vivant. » Il ajoute qu'il croit que « Dieu apaisé par la satisfaction de Jésus-Christ ne se souviendra d'aucun de ses péchés, ni de toute la malice avec laquelle j'aurai, dit-il, à combattre toute ma vie; mais qu'il me veut donner gratuitement la justice de Jésus-Christ, en sorte que *je n'ai point à appréhender les jugements de Dieu.* Enfin je sais très-certainement, poursuit-il, que je serai sauvé, et que je comparoîtrai avec un visage gai devant le tribunal de Jésus-Christ. » Voilà un bon calviniste, et voilà les vrais sentiments qu'inspire la doctrine de Calvin, que ce prince avoit embrassée.

De là s'ensuivoit un second dogme, c'est qu'au lieu que Luther demeuroit d'accord que le fidèle justifié pouvoit déchoir de la grâce, ainsi que nous l'avons vu dans la Confession d'Augsbourg, Calvin soutient au contraire que la grâce une fois reçue ne se peut plus perdre: ainsi, qui est justifié, et qui reçoit une fois le Saint-Esprit, est justifié, et reçoit le Saint-Esprit pour toujours. C'est pourquoi le palatin mettoit tout à l'heure parmi les articles de sa foi, « qu'il étoit membre vivant et perpétuel de l'Église. » C'est ce dogme qui est appelé l'inamissibilité de la justice, c'est-à-dire le dogme où l'on croit que la justice une fois reçue ne se peut plus perdre. Ce mot est si fort reçu dans cette ma-

1. *Instit.*, lib. III, c. II, n. 16 et 24. *Ant. Conc. Trid.* in sess. VI, cap. 13, 14. Opusc., pag. 185.
2. *Synt., gen.*, 2 part., pag. 149, 156.

tière, qu'il faut s'y accoutumer comme à un terme consacré qui abrége le discours.

Il y eut encore un troisième dogme que Calvin établit comme une suite de la justice imputée : c'est que le baptême ne pouvoit pas être nécessaire à salut, comme le disent les luthériens.

Calvin crut que les luthériens ne pouvoient rejeter ces dogmes sans renverser leurs propres principes. Ils veulent que le fidèle soit absolument assuré de sa justification dès qu'il la demande, et qu'il se confie en la bonté divine ; parce que, selon eux, ni l'invocation ni la confiance ne peuvent souffrir le moindre doute. Or l'invocation et la confiance ne regardent pas moins le salut que la justification et la rémission des péchés ; car nous demandons notre salut, et nous espérons l'obtenir, autant que nous demandons la rémission des péchés et que nous espérons l'obtenir : nous sommes donc autant assurés de l'un comme de l'autre.

Que si on croit que le salut ne nous peut manquer, on doit croire en même temps que la grâce ne se peut perdre, et rejeter les luthériens qui enseignent le contraire.

Et si nous sommes justifiés par la seule foi, le baptême n'est nécessaire ni en effet, ni en vœu. C'est pourquoi Calvin ne veut pas qu'il opère en nous la rémission des péchés, ni l'infusion de la grâce ; mais seulement qu'il en soit le sceau, et la marque que nous l'avons obtenue.

Il est certain qu'en disant ces choses, il falloit dire en même temps que les petits enfants étoient en grâce indépendamment du baptême. Aussi Calvin ne fit-il point de difficulté de l'avouer. C'est ce qui lui fit inventer que les enfants des fidèles naissoient dans l'alliance, c'est-à-dire dans la sainteté, que le baptême ne faisait que sceller en eux : dogme inouï dans l'Église, mais nécessaire à Calvin pour soutenir ses principes.

Le fondement de cette doctrine étoit, selon lui, dans cette promesse faite à Abraham : « Je serai ton Dieu et de ta postérité après toi [1]. » Calvin soutenoit que la nouvelle alliance, non moins efficace que l'ancienne, devoit par cette raison passer comme elle de père en fils, et se transmettre par la même voie : d'où il concluoit que la « substance du baptême, » c'est-à-dire la grâce et l'alliance, « appartenant aux petits enfants, on ne leur en peut refuser le signe [2], » c'est-à-dire le sacrement de baptême : doctrine, selon lui, si assurée, qu'il l'inséra dans le Catéchisme, dans les mêmes termes que nous venons de rapporter [3], et en termes aussi forts dans « la forme d'administrer le baptême. »

Quand je regarde Calvin comme l'auteur de ces trois dogmes, je ne veux pas dire qu'il soit absolument le premier qui les ait enseignés ; car les anabaptistes et d'autres encore les avoient déjà soutenus, ou en tout, ou en partie : mais je veux dire qu'il leur a donné un nouveau

1. *Gen.* XVII, 7. — 2. *Instit.*, IV, XV, n. 22 ; XVI, 3, etc. ; 9, etc.
3. *Dim.*, 50.

tour, et a fait voir mieux que personne le rapport qu'ils ont avec la justice imputée.

Je crois pour moi qu'en ces trois articles Calvin raisonnoit plus conséquemment que Luther : mais il s'engageoit aussi à de plus grands inconvénients, comme il arrive nécessairement à ceux qui raisonnent sur de faux principes.

Si c'étoit un inconvénient dans la doctrine de Luther, qu'on fût assuré de sa justification, c'en étoit un bien plus grand, et qui exposoit la foiblesse humaine à une tentation bien plus dangereuse, qu'on fût assuré de son salut.

D'ailleurs, en disant que le Saint-Esprit et la justice ne se pouvoient perdre, non plus que la foi, on obligeoit le fidèle, une fois justifié et persuadé de sa justification, à croire que nul crime ne seroit capable de le faire déchoir de cette grâce.

En effet, Calvin soutenoit « qu'en perdant la crainte de Dieu on ne perdoit pas la foi qui nous justifie[1]. » Il se servoit à la vérité de termes étranges; car il disoit que la foi « étoit accablée, ensevelie, suffoquée, qu'on en perdoit la possession, c'est-à-dire le sentiment et la connoissance; » mais il ajoutoit qu'avec tout cela « elle n'étoit pas éteinte. »

Il faut trop de subtilité pour concilier ensemble toutes ces paroles de Calvin : mais c'est que comme il vouloit soutenir son dogme, il vouloit aussi donner quelque chose à l'horreur qu'on a de reconnoître la foi justifiante dans une âme qui a perdu « la crainte de Dieu; » et qui est tombée dans les plus grands crimes.

Mais si on joint à ces dogmes celui qui enseigne que les enfants des fidèles apportent au monde la grâce en naissant; dans quelle horreur tombe-t-on, puisqu'il faut nécessairement avouer que toute la postérité d'un fidèle est prédestinée!

La démonstration en est aisée selon les principes de Calvin. Qui naît d'un fidèle naît dans l'alliance, et par conséquent dans la grâce : qui a une fois la grâce n'en peut plus déchoir : si non-seulement on l'a pour soi-même, mais encore qu'on la transmette nécessairement à ses descendants, voilà donc la grâce étendue à des générations infinies. S'il y a un seul fidèle dans toute une race, la descendance de ce fidèle est toute prédestinée. Si on y trouve un seul homme qui meure dans le crime, tous ses ancêtres sont damnés.

Au reste, les suites horribles de la doctrine de Calvin ne condamnent pas moins les luthériens que les calvinistes : et si les derniers sont inexcusables de se jeter dans de si étranges inconvénients, les autres n'ont pas moins de tort d'avoir posé des principes d'où suivent si clairement de telles conséquences.

Mais encore que les calvinistes aient embrassé ces trois dogmes comme un fondement de la réforme, le respect des luthériens a fait, si je ne me trompe, que dans les Confessions de foi des Églises calviniennes on a plutôt insinué qu'expressément établi les deux premiers dogmes, c'est-à-dire, la certitude de la prédestination, et l'inamissi-

1. *Ant. Conc. Trid.* in sess. VI, cap. 16; *Opusc.*, pag. 288.

bilité de la justice [1]. Ce n'est proprement qu'au synode de Dordrecht qu'on a fait authentiquement la déclaration : nous la verrons en son lieu. Pour le dogme qui reconnoît dans les enfants des fidèles la grâce inséparable d'avec leur naissance, nous le trouvons dans le Catéchisme dont nous avons rapporté les termes, et dans la forme d'administrer le baptême [2].

Je ne veux pas assurer pourtant que Calvin et les calvinistes soient bien constants dans ce dernier dogme : car encore qu'ils disent d'un côté que les enfants des fidèles naissent dans l'alliance, et que le sceau de la grâce, qui est le baptême, ne leur est dû qu'à cause que la chose même, c'est-à-dire la grâce et la régénération, leur est acquise par le bonheur qu'ils ont d'être nés de parents fidèles; il paroît en d'autres endroits qu'ils ne veulent pas que les enfants des fidèles soient toujours régénérés quand ils reçoivent le baptême, pour deux raisons : la première, parce que selon leurs maximes le sceau du baptême n'a pas son effet à l'égard de tous ceux qui le reçoivent, mais seulement à l'égard des prédestinés. La seconde, parce que le sceau du baptême n'a pas toujours son effet présent, même à l'égard des prédestinés ; puisque tel qui est baptisé dans son enfance n'est régénéré que dans sa vieillesse.

Ces deux dogmes sont enseignés par Calvin en plusieurs endroits, mais principalement dans l'accord qu'il fit en 1554 de l'Église de Genève avec celle de Zurich. Cet accord contient la doctrine de ces deux Églises; et étant reçu de l'une et de l'autre, il a toute l'autorité d'une Confession de foi; de sorte que les deux dogmes que je viens de rapporter y étant expressément enseignés, on les peut compter parmi les articles de foi de l'Église calvinienne [3].

Il paroît donc que cette Église enseigne deux choses contradictoires. La première, que les enfants des fidèles naissent certainement dans l'alliance et dans la grâce, ce qui oblige nécessairement à leur donner le baptême : la seconde, qu'il n'est pas certain qu'ils naissent dans l'alliance ni dans la grâce, puisque personne ne sait s'ils sont du nombre des prédestinés.

C'est encore un grand inconvénient de dire d'un côté que le baptême soit par lui-même un signe certain de la grâce, et de l'autre que plusieurs de ceux qui le reçoivent sans apporter de leur part aucun obstacle à la grâce qui leur présente, comme sont les petits enfants, n'en reçoivent pourtant aucun effet. Mais en laissant aux calvinistes le soin de concilier leurs dogmes, je me contente de rapporter ce que je trouve dans leurs Confessions de foi.

Jusqu'ici Calvin s'est élevé au-dessus des luthériens, en tombant aussi plus bas qu'ils n'avoient fait. Sur le point de l'eucharistie, il s'éleva non-seulement au-dessus d'eux, mais encore au-dessus des zuingliens; et, par une même sentence, il donna le tort aux deux partis qui divisoient depuis si longtemps toute la nouvelle réforme.

1. *Confess. de Fr.*, art. 18, 19, 20, 21, 22; *Cat. Dim.*, 18, 19, 36.
2. *Cat. Dim.*, 50; *Form. du bapt.*, 5, n. 11.
3. *Conf. Tigur. et Genev.*, art. 17, 20; Opusc. Calv., pag. 754; Hospin., an. 1554.

Il y avoit quinze ans qu'ils disputoient sur le point de la présence réelle, sans jamais avoir pu convenir, quoi qu'on eût pu faire pour les mettre d'accord; lorsque Calvin[1], encore assez jeune, décida qu'ils ne s'étoient point entendus, et que les chefs des deux partis avoient tort: Luther, pour avoir trop pressé la présence corporelle; Zuingle et Œcolampade, pour n'avoir pas assez exprimé que la chose même, c'est-à-dire que le corps et le sang étoient joints aux signes; parce qu'il falloit reconnoître une certaine présence de Jésus-Christ dans la cène, qu'ils n'avoient pas bien comprise.

Cet ouvrage de Calvin fut imprimé en françois en 1540, et depuis traduit en latin par l'auteur même. Il s'étoit déjà donné un grand nom par son Institution qu'il publia la première fois en 1534, et dont il faisoit souvent de nouvelles éditions avec des additions considérables, ayant une extrême peine à se contenter lui-même, comme il le dit dans ses préfaces. Mais on tourna encore plus les yeux sur lui, quand on vit un assez jeune homme entreprendre de condamner les chefs des deux partis de la réforme; et tout le monde fut attentif à ce qu'il apporteroit de nouveau.

C'est en effet un des points plus mémorables de la nouvelle réforme; et il mérite d'autant plus d'être considéré, que les calvinistes d'à présent semblent l'avoir oublié, quoiqu'il fasse une partie des plus essentielles de leur Confession de foi.

Si Calvin n'avoit fait que dire que les signes ne sont pas vides dans l'eucharistie, ou que l'union que nous y avons avec Jésus-Christ est effective et réelle, et non pas imaginaire; ce ne seroit rien : nous avons vu que Zuingle et Œcolampade, dont Calvin n'étoit pas tout à fait content, en avoient bien dit autant dans leurs écrits.

Les grâces que nous recevons par l'eucharistie, et les mérites de Jésus-Christ qui nous y sont appliqués, suffisent pour nous faire entendre que les signes ne sont pas vides dans ce sacrement; et personne n'a jamais nié que ce fruit que nous en tirons ne fût très-réel.

La difficulté étoit donc, non pas à nous faire voir que la grâce unie au sacrement en faisoit un signe efficace et plein de vertu, mais à montrer comment le corps et le sang nous étoient effectivement communiqués : car c'est ce que ce saint sacrement avoit de particulier, et ce que tous les chrétiens avoient accoutumé d'y rechercher, en vertu des paroles de l'Institution.

De dire qu'on y reçût avec la figure la vertu et le mérite de Jésus-Christ par la foi, Zuingle et Œcolampade l'avoient tant dit, que Calvin n'eût eu rien à désirer dans leur doctrine, s'il n'eût voulu quelque chose de plus.

Bucer, qu'il reconnoissoit en quelque façon pour son maître, en confessant, comme il avoit fait dans l'accord de Vitemberg, une présence substantielle qui fût commune à tous les communiants dignes et indignes, établissoit par là une présence réelle indépendante de la foi; et il avoit tâché de remplir l'idée de réalité que les paroles de Notre-Sei-

1. *Tract. De cœna Domini*, Opusc., pag. 1.

gneur portent naturellement dans les esprits. Mais Calvin croyoit qu'il en disoit trop; et encore qu'il trouvât bon qu'on alléguât aux luthériens les articles de Vitemberg, pour montrer que la querelle de l'eucharistie étoit finie par ces articles[1], il ne s'en tenoit pas dans son cœur à cette décision. Ainsi il prit quelque chose de Bucer et de cet accord qu'il ajusta à sa mode, et tâcha de faire un système tout particulier.

Pour en entendre le fond, il faut remettre en peu de paroles l'état de la question, et ne pas craindre de répéter quelque chose de ce que nous avons déjà dit sur cette matière.

Il s'agissoit du sens de ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

Les catholiques prétendoient que le dessein de Notre-Seigneur étoit de nous y donner à manger son corps et son sang, comme on donnoit aux anciens la chair des victimes immolées pour eux.

Comme cette manducation étoit un signe aux anciens que la victime étoit à eux, et qu'ils participoient au sacrifice; ainsi le corps et le sang de Jésus-Christ immolé pour nous, nous étant donnés pour les prendre par la bouche avec le sacrement, ce nous étoit un signe qu'ils étoient à nous, et que c'étoit pour nous que le Fils de Dieu en avoit fait à la croix le sacrifice.

Afin que ce gage de l'amour de Jésus-Christ fût efficace et certain, il falloit que nous eussions, non point seulement les mérites, l'esprit et la vertu, mais encore la propre substance de la victime immolée, et qu'elle nous fût donnée aussi véritablement à manger, que la chair des victimes avoit été donnée à l'ancien peuple.

C'est ainsi qu'on entendoit ces paroles : « Ceci est mon corps livré pour vous; ceci est mon sang répandu pour vous[2]. » C'est aussi véritablement mon corps, qu'il est vrai que ce corps a été livré pour vous; et aussi véritablement mon sang, qu'il est vrai que ce sang a été répandu pour vous.

Par la même raison, on entendoit que la substance de cette chair et de ce sang ne nous étoit donnée qu'en l'eucharistie, puisque Jésus-Christ n'avoit dit que là : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

Nous recevrons donc Jésus-Christ en plusieurs manières dans tout le cours de notre vie; par sa grâce, par ses lumières, par son Saint-Esprit, par sa vertu toute-puissante : mais cette manière singulière de le recevoir, en la propre et véritable substance de son corps et de son sang, étoit particulière à l'eucharistie.

Ainsi l'eucharistie étoit regardée comme un miracle nouveau, qui nous confirmoit tous les autres que Dieu avoit fait pour notre salut. Un corps humain tout entier donné en tant de lieux, à tant de personnes, sous les espèces du pain, c'étoit de quoi étonner tous les esprits; et nous avons déjà vu que les Pères s'étoient servis des effets les plus étonnants de la puissance divine pour expliquer celui-ci.

1. Ep. ad illust. Princ. Germ., pag. 324.
2. Matth. XXVI, 26, 28; Luc. XXII, 19, 20; *I Cor.* XI, 24.

C'étoit peu que Dieu eût fait un si grand miracle en notre faveur, s'il ne nous eût donné le moyen d'en profiter; et nous ne le pouvions espérer que par la foi.

Ce mystère étoit pourtant, comme tous les autres, indépendant de la foi. Qu'on croie ou qu'on ne croie pas, Jésus-Christ s'est incarné, Jésus-Christ est mort, et s'est immolé pour nous; et par la même raison, qu'on croie ou qu'on ne croie pas, Jésus-Christ nous donne à manger dans l'eucharistie la substance de son corps; car il nous falloit confirmer par là que c'est pour nous qu'il l'a prise, et pour nous qu'il l'a immolée : les gages de l'amour divin, en eux-mêmes, sont indépendants de notre foi : seulement il faut notre foi pour en profiter.

En même temps que nous recevons ce précieux gage, qui nous assure que Jésus-Christ immolé est tout à nous, il faut aussi appliquer notre esprit à ce témoignage inestimable de l'amour divin. Et comme les anciens, en mangeant la victime immolée, devoient la manger comme immolée, et se souvenir de l'oblation qui en avoit été faite à Dieu en sacrifice pour eux; ceux aussi qui reçoivent à la sainte table la substance du corps et du sang de l'agneau sans tache, la doivent recevoir comme immolée; et se souvenir que le Fils de Dieu en avoit fait le sacrifice à son Père pour le salut, non-seulement de tout le monde en général, mais encore de chacun des fidèles en particulier. C'est pourquoi en disant : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » il avoit ajouté aussitôt après : « Faites ceci en mémoire de moi[1]; » c'est-à-dire, comme la suite le fait voir, en mémoire de moi immolé pour vous, et de cette immense charité qui m'a fait donner ma vie pour vous racheter, conformément à cette parole de saint Paul : « Vous annoncerez la mort du Seigneur[2]. »

Il falloit donc bien se garder de recevoir seulement dans notre corps le corps sacré de Notre-Seigneur : on devoit s'y attacher par l'esprit, et se souvenir qu'il ne nous donnoit son corps qu'afin que nous eussions un gage certain que cette sainte victime étoit toute à nous. Mais en même temps que nous rappelions ce pieux souvenir dans notre esprit, nous devions entrer dans les sentiments d'une tendre reconnoissance envers le Sauveur; et c'étoit l'unique moyen de jouir parfaitement de ce gage inestimable de notre salut.

Et encore que la réception actuelle de ce corps et de ce sang ne nous fût permise qu'à certains moments, c'est-à-dire dans la communion, notre reconnoissance n'étoit pas bornée à un temps si court; et c'étoit assez qu'à certains moments nous reçussions ce gage sacré, pour faire durer dans tous les moments de notre vie la jouissance spirituelle d'un si grand bien.

Car encore que la perception actuelle du corps et du sang ne fût que momentanée, le droit que nous avons de le recevoir est perpétuel, semblable au droit sacré qu'on a l'un sur l'autre par le lien du mariage.

Ainsi l'esprit et le corps se joignent pour jouir de Notre-Seigneur et

1. Luc. XXII, 19, 20; *I Cor.* XI, 24, 25. — 2. *I Cor.* XI, 26.

de la substance adorable de son corps et de son sang : mais comme l'union des corps est le fondement d'un si grand ouvrage, celle des esprits en est la perfection.

Celui donc qui ne s'unit pas en esprit à Jésus-Christ, dont il reçoit le corps sacré, ne jouit pas comme il faut d'un si grand don : semblable à ces époux brutaux ou trompeurs, qui unissent les corps sans unir les cœurs.

Jésus-Christ veut trouver en nous l'amour dont il est plein, lorsqu'il s'en approche. Quand il ne le trouve pas, l'union des corps n'en est pas moins réelle; mais au lieu d'être fructueuse, elle est odieuse et outrageuse à Jésus-Christ. Ceux qui viennent à son corps sans cette foi vive, sont « la troupe qui le presse; » ceux qui ont cette foi, c'est la femme malade « qui le touche[1]. »

A la rigueur tous le touchent; mais ceux qui le touchent sans foi le pressent et l'importunent : ceux qui, non contents de le toucher, regardent cet attouchement de sa chair comme un gage de la vertu qui sort de lui sur ceux qui l'aiment, le touchent véritablement, parce qu'ils lui touchent également le corps et le cœur.

C'est ce qui fait la différence de ceux qui communient en discernant ou en ne discernant pas le corps du Seigneur; en recevant avec le corps et le sang, la grâce qui les accompagne naturellement, ou en se rendant coupables de l'attentat sacrilége de les avoir profanés. Jésus-Christ par ce moyen exerce sur tous la toute-puissance qui lui est donnée dans le ciel et dans la terre, s'appliquant aux uns comme sauveur, et aux autres comme un juge rigoureux.

Voilà ce qu'il faut rappeler du mystère de l'eucharistie, pour entendre ce que nous avons à dire; et il paroît que l'état de la question est de savoir d'un côté, si le don que Jésus-Christ nous fait de son corps et de son sang dans l'eucharistie est un mystère, comme les autres, indépendant de la foi dans sa substance, et qui exige seulement la foi pour en profiter; ou si tout le mystère consiste dans l'union que nous avons par la seule foi avec Jésus-Christ, sans qu'il intervienne autre chose de sa part que des promesses spirituelles figurées dans le sacrement, et annoncées par sa parole. Par le premier de ces sentiments, la présence réelle et substantielle est établie; par le second, elle est niée; et Jésus-Christ ne nous est uni qu'en figure dans le sacrement, et en esprit par la foi.

Nous avons vu que Luther, quelque dessein qu'il eût de rejeter la présence substantielle, en demeura si fort pénétré par les paroles de Notre-Seigneur, qu'il ne put jamais s'en défaire. Nous avons vu que Zuingle et Œcolampade, rebutés de l'impénétrable hauteur d'un mystère si élevé au-dessus des sens, ne purent jamais y entrer. Calvin pressé d'un côté de l'impression de réalité, et de l'autre des difficultés qui troubloient les sens, cherche une voie mitoyenne, dont il est assez difficile de concilier toutes les parties.

Premièrement, il admet que nous participons réellement au vrai

1. Marc. v, 30, 31; Luc. viii, 45, 46.

corps et au vrai sang de Jésus-Christ; et il le disoit avec tant de force, que les luthériens croyoient presque qu'il étoit des leurs : car il répète cent et cent fois[1] que « la vérité nous doit être donnée avec les signes, que *sous ces signes* nous recevons vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ; que la chair de Jésus-Christ est *distribuée* dans ce sacrement; qu'elle nous pénètre; que nous sommes participants non-seulement de l'esprit de Jésus-Christ, mais encore de sa chair; que nous en avons la propre substance, et que nous en sommes faits participants; que Jésus-Christ s'unit à nous tout entier; et pour cela qu'il s'y unit de corps et d'esprit; qu'il ne faut point douter que nous ne recevions son propre corps; et que s'il y a quelqu'un dans le monde qui reconnoisse sincèrement cette vérité, c'est lui. »

Il reconnoît bien dans la cène « la vertu du corps et du sang; » mais « il veut que la substance y soit jointe, » et déclare que lorsqu'il parle de la manière dont on reçoit Jésus-Christ dans la cène, il n'entend point parler de la part qu'on y peut avoir « à ses mérites, à sa vertu, à son efficace, au fruit de sa mort, à sa puissance[2]. » Calvin rejette toutes ces idées, et il se plaint des luthériens, qui, dit-il, en lui reprochant qu'il ne donnoit part aux fidèles qu'aux mérites de Jésus-Christ, « obscurcissent la communion qu'il veut qu'on ait avec lui. » Il pousse cette pensée si avant, qu'il exclut même comme insuffisante toute l'union qu'on peut avoir avec Jésus-Christ, non-seulement par l'imagination, mais encore par la pensée ou par la seule appréhension de l'esprit. « Nous sommes, dit-il[3], unis à Jésus-Christ, non par fantaisie et par imagination, ni par la pensée ou la seule appréhension de l'esprit, mais réellement et en effet, par une vraie et substantielle unité. »

Il ne laisse pas de dire que nous y sommes unis seulement par foi; ce qui ne s'accorde guère avec ses autres expressions : mais c'est que, par une idée aussi bizarre qu'elle est nouvelle, il ne veut pas que ce qui nous est uni par la foi nous soit uni simplement par la pensée, comme si la foi étoit autre chose qu'une pensée ou une appréhension de notre esprit, divine à la vérité et surnaturelle, que le Père céleste peut inspirer seul; mais enfin toujours une pensée.

On ne sait ce que veulent dire toutes ces expressions de Calvin, si elles ne signifient que la chair de Jésus-Christ est en nous non-seulement par sa vertu, mais encore par elle-même et par sa propre substance; et ces fortes expressions ne se trouvent pas seulement dans les livres de Calvin, mais encore dans les catéchismes et dans la Confession de foi qu'il donna à ses disciples[4]; ce qui montre combien simplement il les faut entendre.

Zuingle et Œcolampade avoient souvent objecté aux catholiques et

1. *Instit.*, lib. IV, cap. XVII, n. 17, etc.; *Diluc. expos. Adm. cont. Vestph.* int. Opusc., etc.
2. *Tr. De cœna Domin.*, 1540, inter Opusc., *Inst.* IV, XVI, 18, etc. *Diluc. expos.* Opusc., 846.
3. *Brev. Admon. De cœna Dom.*, int. ep., pag. 594.
4. *Dim.* 51, 52, 53; conf. XXXVI.

aux luthériens, que nous recevions le corps et le sang de Jésus-Christ, comme les anciens Hébreux les avoient reçus dans le désert : d'où il s'ensuivoit que nous les recevons non pas en substance, puisque leur substance n'étoit pas alors, mais seulement en esprit. Mais Calvin ne souffre pas ce raisonnement; et en avouant que nos pères ont reçu Jésus-Christ dans le désert, il soutient qu'ils ne l'ont pas reçu comme nous; puisque nous avons maintenant « la substance de sa chair, et que notre manducation est substantielle : ce que celle des anciens ne pouvoit pas être[1]. »

Secondement, il enseigne que ce corps une fois offert pour nous, nous « est donné dans la cène pour nous certifier que nous avons part à son immolation[2], et à la réconciliation qu'elle nous apporte : ce qui, à parler naturellement, voudroit dire qu'il faut distinguer ce qu'il y a du côté de Dieu d'avec ce qu'il y a de notre côté, et que ce n'est pas notre foi qui nous rend Jésus Christ présent dans l'eucharistie; mais que Jésus-Christ présent d'ailleurs comme un sacré gage de l'amour divin, sert de soutien à notre foi. Car comme quand nous disons que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous certifier qu'il aimoit notre nature, nous reconnoissons son incarnation comme indépendante de notre foi, et tout ensemble comme un moyen qui nous est donné pour la soutenir : aussi enseigner que Jésus-Christ nous donne dans ce mystère son corps et son sang pour nous « certifier » que nous avons part au sacrifice qu'il en a fait, à vrai dire, c'est reconnoître que ce corps et ce sang nous sont donnés non parce que nous croyons, mais afin que notre foi, excitée par un si digne présent, se tienne plus assurée de l'amour divin qui nous est « certifié » par un tel gage.

Par là donc il paroît certain que le don du corps et du sang est indépendant de la foi dans le sacrement; et la doctrine de Calvin nous porte encore à cette pensée par un autre endroit.

Car il dit en troisième lieu, et il répète souvent que la sainte cène « est composée de deux choses, et qu'il y a deux choses dans ce sacrement, le pain matériel et le vin que nous voyons à l'œil, et Jésus-Christ dont nos âmes sont intérieurement nourries[3]. »

Nous avons vu ces paroles dans l'accord de Vitemberg[4] : Luther et les luthériens les avoient tirées d'un fameux passage de saint Irénée[5], où il est dit que l'eucharistie étoit « composée d'une chose céleste et d'une chose terrestre; » c'est-à-dire, comme ils l'expliquoient, tant de la substance du pain que de celle du corps. Les catholiques contestoient cette explication; et sans entrer ici dans cette dispute contre les luthériens, si cette explication leur sembloit contraire à la transsubstantiation catholique, elle ruinoit visiblement la figure zuinglienne, et établissoit du moins la consubstantiation de Luther : car en disant qu'on trouve dans le sacrement, c'est-à-dire dans le signe même, la chose terrestre avec la céleste, c'est-à-dire, selon le sens des luthé-

1. *II Def. cont. Vestph.* pag. 779. — 2. *Catech. Dim.*, 52.
3. *Inst.*, lib. IV, c. XVII, n. 11, 14; *Catech. Dim.*, 53. — 4. Ci-dessus, liv. IV.
5. Lib. IV *adv. Hæres.*, cap. XXXIV.

riens, le pain matériel avec le propre corps de Jésus-Christ, c'est mettre manifestement les deux substances ensemble; et dire que le sacrement soit composé du pain qui est devant nos yeux, et de Jésus-Christ qui est au plus haut des cieux à la droite de son Père, ce seroit une expression tout à fait extravagante. Il faut donc dire que les deux substances se trouvent en effet dans le sacrement, et que le signe y est conjoint avec la chose.

C'est à quoi tend encore cette expression, que nous trouvons dans Calvin, « que sous le signe du pain nous prenons le corps, et sous le signe du vin nous prenons le sang distinctement l'un de l'autre, afin que nous jouissions de Jésus-Christ tout entier[1]. » Et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que Calvin dit que le corps de Jésus-Christ est sous le pain, « comme le Saint-Esprit est sous la colombe[2]; » ce qui marque nécessairement une présence substantielle, personne ne doutant que le Saint-Esprit ne fût substantiellement présent sous la forme de la colombe, comme Dieu l'étoit toujours d'une façon particulière lorsqu'il apparoissoit sous quelque figure.

Les paroles dont il se sert sont précises: « Nous ne prétendons pas, dit-il[3], qu'on reçoive un corps symbolique, comme ce n'est pas un esprit symbolique qui a paru dans le baptême de Notre-Seigneur: le Saint-Esprit fut alors vraiment et substantiellement présent; mais il se rendit présent par un symbole visible, et il fut vu dans le baptême de Jésus-Christ, parce qu'il apparut véritablement sous le symbole et sous la forme extérieure de la colombe. »

Si le corps de Jésus-Christ nous est aussi présent sous le pain que le Saint-Esprit fut présent sous la forme de la colombe, je ne sais plus ce que l'on peut désirer pour une présence réelle et substantielle. Et Calvin dit toutes ces choses dans un ouvrage où il se propose d'expliquer plus clairement que jamais comme on reçoit Jésus-Christ; puisqu'il le dit après avoir longtemps disputé sur cette matière avec les luthériens, dans un livre qui a pour titre, *Claire exposition de la manière dont on participe au corps de Notre-Seigneur.*

Dans ce même livre il dit encore que Jésus-Christ est présent dans le sacrement « comme Dieu étoit présent dans l'arche, où il se rendoit, dit-il, véritablement présent, et non-seulement en figure, mais en propre substance. »

Ainsi, quand on veut parler très-clairement et très-simplement de ce mystère, on emploie naturellement ces expressions, qui mènent l'esprit à la présence réelle.

Et c'est pourquoi, en quatrième lieu, Calvin dit, en cet endroit et partout ailleurs, qu'il ne dispute point de la chose, mais seulement de la manière. « Je ne dispute point, dit-il[4], de la présence ni de la manducation substantielle, mais de la manière de l'une et de l'autre. » Il répète cent et cent fois qu'il convient de la chose, et ne dispute que

1. *Instit.*, liv. IV, cap. XVII, n. 16, 17.
2. *Diluc. exp. sanæ doct.* Op., pag. 839. — 3. Ibid., pag. 844.
4. Ibid., pag. 777 et seq.; 839, 844, etc.

de la façon. Tous ses disciples parlent de même; et encore à présent nos réformés se fâchent quand nous leur disons que le corps de Jésus-Christ, selon leur croyance, n'est pas aussi substantiellement avec eux qu'il l'est avec nous selon la nôtre : ce qui montre que l'esprit du christianisme est de mettre Jésus-Christ dans l'eucharistie aussi présent qu'il se peut, et que sa parole nous conduit naturellement à ce qu'il y a de plus substantiel.

De là vient qu'en cinquième lieu Calvin met une présence tout à fait miraculeuse et divine. Il n'est pas comme les Suisses qui se fâchent quand on leur dit qu'il y a du miracle dans la cène : lui au contraire se fâche quand on dit qu'il n'y en a point. Il ne cesse de répéter[1] que le mystère de l'eucharistie passe les sens; que c'est un ouvrage incompréhensible de la puissance divine, et un secret impénétrable à l'esprit humain; que les paroles lui manquent pour exprimer ses pensées, et que ses pensées, quoique beaucoup au-dessus de ses expressions, n'égalent pas la hauteur de ce mystère ineffable : « De sorte, dit-il, qu'il expérimente plutôt ce que c'est que cette union, qu'il ne l'entend : » ce qui montre qu'il en ressent ou qu'il croit en ressentir les effets, mais que la cause le passe. C'est aussi ce qui lui fait mettre dans la Confession de foi[2], « que ce mystère surmonte en sa hautesse la mesure de notre sens, et tout ordre de nature; et que pour ce qu'il y a de céleste, il ne peut être appréhendé (c'est-à-dire compris) que par foi. » Et s'efforçant d'expliquer dans le Catéchisme comment il se peut faire que « Jésus-Christ nous fasse participants de sa propre substance, vu que son corps est au ciel et nous sur la terre, » il répond « que cela se fait par la vertu incompréhensible de son esprit, laquelle conjoint bien les choses séparées par distance de lieu[3]. »

Un philosophe comprendroit bien que la vertu divine n'est pas bornée par les lieux : les moins capables entendent comment on se peut unir par l'esprit et par la pensée à ce qu'il y a de plus éloigné; et Calvin nous menant par ses expressions à une union plus miraculeuse, ou il ne dit rien, ou il exclut l'union par la seule foi.

Aussi voyons-nous en sixième lieu qu'il met dans l'eucharistie une participation qui ne se trouve ni au baptême, ni dans la prédication; puisqu'il dit dans le Catéchisme « qu'encore que Jésus-Christ nous y soit vraiment communiqué, toutefois ce n'est qu'en partie et non pleinement[4]; » ce qui montre qu'il nous est donné dans la cène autrement que par la foi; puisque la foi se trouvant aussi vive et aussi parfaite dans la prédication et dans le baptême, il nous y seroit donné aussi pleinement que dans l'eucharistie.

Ce qu'il ajoute pour expliquer cette plénitude est encore plus fort; car c'est là qu'il dit ce qui a déjà été rapporté, que « Jésus-Christ nous donne son corps et son sang pour nous certifier que nous en recevons le fruit. » Voilà donc cette plénitude que nous recevons dans l'eucharistie, et non au baptême ou dans la prédication; d'où il s'ensuit que la seule foi ne nous donne pas le corps et le sang de Notre-Seigneur;

1. *Instit.*, IV, XVII, 32. — 2. Art. 36. — 3 *Dim.* 53. — 4. *Dim.* 52.

mais que ce corps et ce sang nous étant donnés d'une manière spéciale dans l'eucharistie, nous « certifient, » c'est-à-dire nous donnent une foi certaine que nous avons part au sacrifice où ils ont été immolés.

Enfin ce qui échappe à Calvin en parlant même des indignes, fait voir combien il faut croire dans ce sacrement une présence miraculeuse indépendante de la foi : car encore que ce qu'il inculque le plus soit que les indignes n'ayant pas la foi, Jésus-Christ est prêt de venir à eux, mais il n'y vient pas en effet; néanmoins la force de la vérité lui fait dire, « qu'il est véritablement offert et donné à tous ceux qui sont assis à la sainte table, encore qu'il ne soit reçu avec fruit que des seuls fidèles[1], » qui est la même façon de parler dont nous nous servons.

Ainsi, pour entendre la vérité du mystère que Jésus-Christ opère dans l'eucharistie, il faut croire que son propre corps y est véritablement « offert et donné, » même aux indignes; et qu'il en est même *reçu*, quoiqu'il n'en soit pas reçu « avec fruit : » ce qui ne peut être vrai, s'il n'est vrai aussi que ce qu'on nous donne dans ce sacrement est le propre corps du Fils de Dieu indépendamment de la foi.

Calvin le confirme encore en un autre endroit, où il écrit ces mots : « C'est en ceci que consiste l'intégrité du sacrement, que le monde entier ne peut violer; que la chair et le sang de Jésus-Christ sont donnés aussi véritablement aux indignes qu'aux fidèles et aux élus[2]. » D'où il s'ensuit que ce qu'on leur donne est la chair et le sang du Fils de Dieu indépendamment de la foi; puisqu'il est certain, selon Calvin, qu'ils n'ont pas la foi, ou du moins qu'ils ne l'exercent pas en cet état.

Ainsi les catholiques ont raison de dire que ce qui fait que le don sacré que nous recevons dans l'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ, ce n'est pas la foi que nous avons à la parole, mais la parole elle seule par son efficace toute-puissante : de sorte que la foi n'ajoute rien à la vérité du corps et du sang; mais la foi fait seulement que ce corps et ce sang nous profitent; et il n'y a rien de plus véritable que ce mot de saint Augustin, que l'eucharistie n'est pas moins le corps de Notre-Seigneur pour Judas que pour les autres apôtres[3]. »

La comparaison dont se sert Calvin dans le même lieu appuie encore plus la réalité . car, après avoir dit du corps et du sang ce qu'on vient d'entendre, « qu'ils ne sont pas moins donnés aux indignes qu'aux dignes, » il ajoute qu'il en est comme « de la pluie qui, tombant sur un rocher, s'écoule sans le pénétrer. Ainsi, dit-il[4], les impies repoussent la grâce de Dieu, et l'empêchent de pénétrer au dedans d'eux-mêmes. » Remarquez qu'il parle ici du corps et du sang, qui par conséquent doivent être donnés aux indignes, aussi réellement que la pluie tombe sur un rocher. Quant à la substance de la pluie, elle ne

1. *Inst.*, liv. IV, c. XVII, n. 10; Opusc., *De cœna Domini*, 1540.
2. *Inst.*, ibid., n. 33.
3. *Aug.*, serm. XI *De verb. Dom.* nunc. serm. LXXI, n. 17, tom. V, c. 391.
4. *Instit.*, lib. IV, cap. XVII, n. 33; *II Def.* Opusc., pag. 781.

tombe pas moins sur les rochers et sur les lieux stériles, que sur ceux où elle fructifie; et ainsi, selon cette comparaison, Jésus-Christ ne doit pas être moins substantiellement présent aux endurcis qu'aux fidèles qui reçoivent son sacrement, quoiqu'il ne fructifie que dans les derniers. Le même Calvin nous dit encore avec saint Augustin, que les indignes qui participent à son sacrement sont ces importuns « qui le pressent » dans l'Évangile; et que les fidèles qui le reçoivent dignement sont la femme pieuse « qui le touche[1]. » A ne regarder que le corps, tous le touchent également; mais on a raison de dire que ceux qui le touchent avec foi sont les seuls qui le touchent véritablement, parce que seuls ils le touchent avec fruit. Peut-on parler de cette sorte, sans reconnoître que Jésus-Christ est présent très-réellement aux uns et aux autres, et que cette parole : « Ceci est mon corps, » a toujours infailliblement l'effet qu'elle énonce?

Je sais bien qu'en disant des choses si fortes sur le corps donné aux impies aussi véritablement qu'aux saints, Calvin n'a pas laissé de distinguer entre donner et recevoir, et qu'au même lieu où il dit que la chair de Jésus-Christ « étoit aussi véritablement donnée aux indignes qu'aux élus, » il dit aussi « qu'elle n'étoit reçue » que des élus seuls[2] : mais il abuse des mots. Car, s'il veut dire que Jésus-Christ n'est pas reçu par les indignes au même sens que saint Jean a dit dans son évangile : « Il est venu chez soi, et les siens ne l'ont pas reçu[3], » c'est-à-dire, ils n'y ont pas cru; il a raison. Mais comme ceux qui n'ont pas reçu Jésus-Christ de cette sorte n'ont pas empêché par leur infidélité qu'il ne soit aussi véritablement venu à eux qu'aux autres, ni que « le Verbe fait chair pour habiter au milieu de nous[4], » eu égard à sa présence personnelle, n'ait été reçu vraiment au milieu du monde, je dis même au milieu du monde qui l'a méconnu et crucifié; ainsi, pour parler conséquemment, il faut dire que cette parole : « Ceci est mon corps, » ne le rend pas moins présent aux indignes, qui sont coupables de son corps et de son sang, qu'aux fidèles, qui s'en approchent avec foi; et qu'à regarder simplement la présence corporelle, il est reçu également des uns et des autres.

Je remarquerai encore ici une parole de Calvin, qui nous met à couvert d'un reproche que lui et les siens ne cessent de nous faire. Combien de fois nous objectent-ils ces paroles de Notre-Seigneur : « La chair ne sert de rien[5]? » et cependant Calvin les explique ainsi : « La chair ne sert de rien toute seule; mais elle sert avec l'esprit[6]. » C'est justement ce que nous disons; et ce qu'on doit conclure de cette parole, ce n'est pas que Jésus-Christ ne nous donne la propre substance de sa chair indépendamment de notre foi; car il la donne, selon Calvin même, aux indignes; mais c'est qu'il ne sert de rien de recevoir sa chair, si on ne la reçoit avec son esprit.

Que si on ne reçoit pas toujours son esprit avec sa chair, ce n'est pas qu'il n'y soit toujours; car Jésus-Christ vient à nous « plein d'es-

1. *Diluc. exp.* Opusc., pag. 848. — 2. *Instit.*, lib. IV, cap. XVII, n. 33.
3. Joan. I, 11. — 5. Ibid. 14. — 4. Joan. VI. 64. — 5. *Diluc exp.* Opusc., 859

prit et de grâce; » mais c'est que pour recevoir l'esprit qu'il apporte, il lui faut ouvrir le nôtre par une foi vive.

Ce n'est donc pas un corps sans âme, ou, comme parle Calvin, un cadavre que nous faisons recevoir aux indignes quand ils reçoivent la sainte chair de Jésus-Christ sans en profiter; comme ce n'est pas un cadavre et un corps sans âme et sans esprit que Jésus-Christ leur donne, selon Calvin même [1]. C'est déjà une vaine exagération d'appeler cadavre un corps qu'on sait être animé : car Jésus-Christ ressuscité ne meurt plus, la vie est en lui, et non-seulement la vie qui fait vivre le corps, mais encore la vie qui fait vivre l'âme. Partout où Jésus-Christ vient, il y vient avec la grâce et la vie. Il portoit avec lui et en lui toute sa vertu à l'égard de la troupe qui le pressoit : mais « cette vertu ne sortit » qu'en faveur de celle qui le toucha avec la foi. Ainsi quand Jésus-Christ se donne aux indignes, il vient à eux avec la même vertu et le même esprit qu'il déploie sur les fidèles; mais cet esprit et cette vertu n'agissent que sur ceux qui croient; et Calvin doit dire sur tous ces points les mêmes choses que nous, s'il veut parler conséquemment.

Il est pourtant vrai qu'il ne le dit pas. Il est vrai qu'encore qu'il dise que nous sommes participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, il veut que cette substance ne nous soit unie que par la foi; et qu'au fond, malgré ces grands mots de propre substance, il n'a dessein de reconnoître dans l'eucharistie qu'une présence de vertu.

Il est vrai aussi qu'après avoir dit que nous sommes participants de la propre substance de Jésus-Christ, il refuse de dire « qu'il soit réellement et substantiellement présent [2]; » comme si la participation n'étoit pas de même nature que la présence, et qu'on pût jamais recevoir la propre substance d'une chose, quand elle n'est présente que par sa vertu.

Il élude avec le même artifice ce grand miracle qu'il se sent obligé lui-même à reconnoître dans l'eucharistie : C'étoit, disoit-il un secret incompréhensible; c'étoit une merveille qui passoit les sens et tout le raisonnement humain. Et quel est ce secret et cette merveille? Calvin croit l'avoir exposé, quand il dit ces mots : « Est-ce la raison qui nous apprend que l'âme, qui est immortelle et spirituelle par sa création, soit vivifiée par la chair de Jésus-Christ, et qu'il coule du ciel en terre une vertu si puissante [3]? » Mais il nous donne le change, et se le donne à lui-même. La merveille particulière que les saints Pères, et après eux tous les chrétiens, ont crue dans l'eucharistie, ne regarde pas précisément la vertu que l'incarnation met dans la chair du Fils de Dieu. Cette merveille consiste à savoir comment se vérifie cette parole : «Ceci est mon corps, » lorsqu'il ne paroît à nos yeux que de simple pain; et comment un même corps est donné en même temps à tant de personnes. C'est pour expliquer ces merveilles incompréhensibles, que les Pères nous ont rapporté toutes les autres merveilles de la puissance divine, et le changement d'eau en vin, et tous les autres changements,

1. *Inst.*, IV, XVII, n. 33; ep. ad Mart. Schal., pag. 247.
2. *II Defens.* Opusc., pag. 775. — 3. *Diluc. exp.* Opusc., pag. 845.

et même ce grand changement qui de rien à fait toutes choses. Mais le miracle de Calvin n'est pas de cette nature, et n'est pas même un miracle qui soit propre au sacrement de l'eucharistie, ni une suite de ces paroles : « Ceci est mon corps. » C'est un miracle qui se fait dans l'eucharistie et hors de l'eucharistie, et qui, à vrai dire, n'est que le fond même du mystère de l'incarnation.

Calvin a senti lui-même qu'il falloit chercher une autre merveille dans l'eucharistie. Il l'a proposée en divers endroits de ses écrits, et surtout dans le Catéchisme : « Comment est-ce, dit-il[1], que Jésus-Christ nous fait participants de la propre substance de son corps, vu que son corps est au ciel, et nous sur la terre ? » Voilà le vrai miracle de l'eucharistie. A cela que répond Calvin, et que répondent avec lui tous les calvinistes? « Que la vertu incompréhensible du Saint-Esprit conjoint bien les choses séparées par distance de lieu. » Veut-il parler en catholique, et dire que le Saint-Esprit peut rendre présent partout où il veut ce qu'il veut donner en substance? Je l'entends, et je reconnois le vrai miracle de l'eucharistie. Veut-il dire que des choses séparées, demeurant autant séparées que le ciel l'est de la terre, ne laissent pas d'être unies substance à substance ? Ce n'est pas un miracle du Tout-Puissant, c'est un discours chimérique et contradictoire, où personne ne peut rien comprendre.

Aussi, à dire le vrai, ni Calvin, ni les calvinistes ne mettent point de miracle dans l'eucharistie. La présence par la foi, et la présence de vertu, n'en est pas un : le soleil a tant de vertu, et produit de si grands effets d'une si grande distance. Il n'y a donc point de miracle dans l'eucharistie, si Jésus-Christ n'y est présent que par sa vertu : c'est pourquoi les Suisses, gens de bonne foi, qui s'énoncent en termes simples, n'y en ont jamais voulu reconnoître aucun. Calvin, en cela plus pénétrant, a senti avec tous les Pères et tous les fidèles qu'il y avoit dans ces paroles : « Ceci est mon corps, » une marque de toute-puissance aussi vive que dans celles-ci : « Que la lumière soit faite[2]. » Pour satisfaire à cette idée, il a bien fallu faire sonner du moins le nom de miracle; mais au fond jamais personne n'a été moins disposé que Calvin à croire du miracle dans l'eucharistie : autrement, pourquoi nous reprocher sans cesse que nous renversons la nature, et qu'un corps ne peut être en plusieurs lieux, ni nous être donné tout entier sous la forme d'un petit pain ? N'est-ce pas là des raisonnements tirés de la philosophie? Sans doute; et toutefois Calvin, qui s'en sert partout, déclare en plusieurs endroits, « qu'il ne veut point se servir des raisons naturelles, ni philosophiques, et qu'il n'en fait nul état[3]; » mais de la seule Écriture. Pourquoi ? Parce que d'un côté il ne peut pas s'en défaire, ni s'élever assez au-dessus de l'homme pour les mépriser; et de l'autre, qu'il sent bien que les recevoir en matière de religion, c'est détruire non-seulement le mystère de l'eucharistie, mais tout d'un coup tous les mystères du christianisme.

Le même embarras paroît, quand il s'agit d'expliquer ces paroles

1. *Dim.* 53. — 2. *Genes.* I, 3. — 3. *Diluc. exp.* Opusc., 858.

« Ceci est mon corps. » Tous ses livres, tous ses sermons, tous ses discours sont remplis de l'interprétation figurée, et de la figure métonymie, qui met le signe pour la chose. C'est la façon de parler qu'il appelle sacramentelle, à laquelle il veut que tous les apôtres fussent déjà tout accoutumés quand Jésus-Christ fit la cène. La pierre étoit Christ, l'agneau est la pâque, la circoncision est l'alliance, « Ceci est mon corps, » ce sont, selon lui, des façons de parler semblables : et voilà ce qu'on trouve à toutes les pages.

Savoir s'il en est content, ce passage le va faire connoître. Il est tiré de ce livre intitulé *Claire explication*, dont nous avons déjà fait mention, et qui est écrit contre Heshusius, ministre luthérien. « Voici, dit Calvin[1], comme ce pourceau nous fait parler. Dans cette phrase, Ceci est mon corps, il y a une figure semblable à celle-ci : « La circoncision est l'alliance; la pierre étoit Christ; l'agneau est la pâque. Le faussaire s'est imaginé qu'il causoit à table, et qu'il plaisantoit avec ses convives. Jamais on ne trouvera dans nos écrits de semblables niaiseries; mais voici simplement ce que nous disons : que lorsqu'il s'agit des sacrements, il faut suivre une certaine et particulière façon de parler qui est en usage dans l'Écriture. Ainsi, sans nous échapper à la faveur d'une figure, nous nous contentons de dire ce qui seroit clair à tout le monde, si ces bêtes n'obscurcissoient tout, jusqu'au soleil même; qu'il faut reconnoître ici la figure métonymie, où le nom de la chose est donné au signe. »

Si Heshusius fût tombé dans une semblable contradiction, Calvin n'eût pas manqué de lui reprocher qu'il étoit ivre : mais Calvin étoit sobre, je l'avoue, et il ne s'embrouille que parce qu'il ne trouve point dans ses explications de quoi contenter son esprit. Il désavoue ici ce qu'il dit à chaque page; il rejette avec mépris la figure où dans le même moment il est contraint de se replonger; en un mot, il ne peut rien dire de certain, et il a honte de sa propre doctrine.

Il faut pourtant avouer qu'il étoit plus délicat que les autres sacramentaires, et qu'outre qu'il avoit meilleur esprit, la dispute qui avoit duré si longtemps lui avoit donné le loisir de mieux digérer cette matière. Car il ne s'arrête pas tant aux allégories et aux paraboles : « Je suis la porte, je suis la vigne, » ni aux autres expressions de même nature[2], qui portent toujours leurs explications avec elles si claires et si manifestes, qu'un enfant même ne pourroit pas s'y tromper. Et d'ailleurs, si, sous prétexte que Jésus-Christ s'est servi de paraboles et d'allégories, il faut tout entendre en ce sens, il voyoit bien que c'étoit remplir tout l'Évangile de confusion.

Calvin pour y remédier, trouva ces locutions qu'il appelle sacramentelles où on met le signe pour la chose[3]; et en les admettant dans l'eucharistie, qui est sans contestation un sacrement, il croit trouver un moyen certain d'y établir la figure, sans qu'on puisse la tirer à conséquence dans les autres matières.

Il avoit même apporté des exemples de l'Écriture plus propres que

1. *Diluc. exp.* Opusc. 861. — 2. *Admon. ult. ad Vestph.*, Opusc., pag. 812.
3. *II Def.* Opusc., pag. 781, etc.; 812, 813, 818, etc.

tous les autres qui avoient écrit devant lui. La principale difficulté étoit de trouver un signe d'institution, où dans l'institution même on donnât d'abord au signe le nom de la chose sans y préparer les esprits, et dans la propre parole où l'on institue ce signe. Il s'agissoit de savoir s'il y en avoit quelque exemple dans l'Écriture. Les catholiques prétendoient que non; et Calvin crut les convaincre par ce texte de la Genèse, où Dieu, en parlant de la circoncision qu'il instituoit, l'avoit nommée l'alliance : « Vous aurez, » dit-il, « mon alliance en votre chair[1]. » Mais il se trompoit visiblement; puisque Dieu, avant que de dire : « Mon alliance sera dans votre chair, » avoit commencé de dire : « C'est ici le signe de l'alliance[2]. » Le signe étoit donc institué avant qu'on lui donnât le nom de la chose, et l'esprit étoit préparé par cet exorde à l'intelligence de toute la suite, d'où il s'ensuit que Notre-Seigneur auroit dû préparer l'esprit des apôtres à prendre le signe pour la chose, s'il avoit voulu donner ce sens à ces mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang; » ce que n'ayant pas fait, on doit croire qu'il a voulu laisser les paroles dans leur sens naturel et simple. Calvin le reconnoît lui-même, puisqu'en nous disant que les apôtres devoient déjà être accoutumés à ces façons de parler sacramentelles, il reconnoît qu'il y eût eu de l'inconvénient à en employer de semblables, s'ils n'y eussent pas été accoutumés. Comme donc il paroît manifestement qu'ils ne pouvoient pas être accoutumés à donner le nom de la chose à un signe d'institution sans en être auparavant avertis, puisqu'on ne trouve aucun exemple de cet usage ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau; il faut conclure contre Calvin, par les principes de Calvin même, que Jésus-Christ n'a pas dû parler en ce sens; et que s'il l'eût fait, ses apôtres ne l'auroient pas entendu.

Aussi est-il véritable qu'encore qu'il fasse son fort de ces façons de parler qu'il appelle sacramentelles, où le signe est pris pour la chose, et que ce soit là son vrai dénoûment, il en est si peu satisfait, qu'il dit en d'autres endroits que ce qu'il a de plus fort pour soutenir sa doctrine, c'est que l'Église est nommée le corps de Notre-Seigneur[3]. C'est bien sentir sa foiblesse, que de mettre là sa principale défense. L'Église est-elle le signe du corps de Notre-Seigneur, comme le pain l'est, selon Calvin? Nullement : elle est son corps comme il est son chef, par cette façon de parler si vulgaire, où l'on regarde les sociétés et le prince qui les gouverne comme une espèce de corps naturel qui a sa tête et ses membres. D'où vient donc qu'après avoir fait son fort de ces façons de parler sacramentelles, Calvin le met encore davantage dans une façon de parler qui est tout à fait d'un autre genre, si ce n'est que, pour soutenir la figure dont il a besoin, il appelle à son secours toutes les façons de parler figurées, de quelque nature qu'elles soient, et quelque peu de rapport qu'elles aient ensemble?

Le reste de la doctrine ne lui donne pas moins de peine; et les expressions violentes dont il se sert le font assez voir. Nous avons vu comme il veut que la chair de Jésus-Christ nous pénètre par sa sub-

1. *Gen.* XVII, 13. — 2. Ibid. 11. — 3. *Instit.*, IV, XVII.

stance. Nous avons dit qu'il ne veut pourtant nous insinuer autre chose, par ces magnifiques paroles, sinon qu'elle nous pénètre par sa vertu: mais cette façon de parler lui paroissant foible, pour y mêler la substance, il veut que nous ayons dans l'eucharistie comme « un extrait de la chair de Jésus-Christ, à condition toutefois qu'elle demeure dans le ciel, et que la vie coule en nous de sa substance[1], » comme si nous recevions une quintessence et le plus pur de la chair, le reste demeurant au ciel. Je ne veux pas dire qu'il l'ait cru ainsi; mais seulement que l'idée de réalité dont il étoit plein ne pouvant être rempli par le fond de sa doctrine, il suppléoit à ce défaut par des expressions recherchées, inouïes et extravagantes.

Pour ne dissimuler ici aucune partie de la doctrine de Calvin sur la communication que nous avons avec Jésus-Christ, je suis obligé de dire qu'en quelques endroits il semble mettre Jésus-Christ aussi présent dans le baptême que dans la cène : car en général il distingue trois choses dans le sacrement outre le signe : « la signification qui consiste dans les promesses; la matière ou la substance qui est Jésus-Christ, avec sa mort et sa résurrection; et l'effet, c'est-à-dire, la sanctification, la vie éternelle, et toutes les grâces que Jésus-Christ nous apporte[2]. » Calvin reconnoît toutes ces choses dans le sacrement de baptême comme dans celui de la cène; et en particulier il enseigne du baptême, « que le sang de Jésus-Christ n'y est pas moins présent pour laver les âmes, que l'eau pour laver les corps : qu'en effet, selon saint Paul, nous y sommes revêtus de Jésus-Christ, et que notre vêtement ne nous environne pas moins que notre nourriture nous pénètre[3]. » Par là donc il déclare nettement que Jésus-Christ est aussi présent dans le baptême que dans la cène; et j'avoue que la suite de sa doctrine le mène là naturellement : car au fond, il ne connoît d'autre présence que par la foi, ni il ne met une autre foi dans la cène que dans le baptême: ainsi je n'ai garde de prétendre qu'il y mette en effet une autre présence. Ce que je prétends faire voir, c'est l'embarras où le jettent ces paroles: « Ceci est mon corps. » Car il faut embrouiller tous les mystères, ou il faut pouvoir rendre une raison pourquoi Jésus-Christ n'a parlé avec cette force que dans la cène. Si son corps et son sang sont aussi présents et aussi réellement reçus partout ailleurs, il n'y avoit aucune raison de choisir ces fortes paroles pour l'eucharistie plutôt que pour le baptême, et la Sagesse éternelle auroit parlé en l'air. Cet endroit sera l'éternelle et inévitable confusion des défenseurs du sens figuré. D'un côté, la nécessité de donner à l'eucharistie, à l'égard de la présence du corps, quelque chose de particulier; et d'autre part, l'impossibilité de le faire selon leurs principes, les jetteront toujours dans un embarras d'où ils ne pourront se démêler; et ça été pour s'en tirer que Calvin a dit tant de choses fortes de l'eucharistie, qu'il n'a jamais osé dire du baptême, quoiqu'il eût selon ses principes la même raison de le faire.

1. *Diluc. exp.* Opusc., 864. — 2. *Instit.*, lib. IV, cap. XVII, n. 11.
3. *Diluc. exp.* Opusc., 864.

Ses expressions sont si violentes, et les tours qu'il donne ici à sa doctrine si forcés, que ses disciples ont été contraints de l'abandonner dans le fond; et je ne puis m'empêcher de marquer ici une insigne variation de la doctrine calvinienne. C'est que les calvinistes d'à présent, sous prétexte d'interpréter les paroles de Calvin, les réduisent tout à fait à rien. Selon eux, recevoir la propre substance de Jésus-Christ, c'est seulement le recevoir « par sa vertu, par son efficace, par son mérite[1]; » toutes choses que Calvin avoit rejetées comme insuffisantes. Tout ce que nous pouvons espérer de ces grands mots de propre substance de Jésus-Christ reçue dans la cène, c'est seulement que ce que nous y recevons « n'est pas la substance d'un autre[2] : » mais pour la sienne, on ne la reçoit non plus que l'œil reçoit celle du soleil lorsqu'il est éclairé de ses rayons. Cela veut dire, qu'en effet on ne plus ce que c'est que cette propre substance tant inculquée par Calvin; on ne la défend plus que par honneur, et pour ne se point dédire trop ouvertement; et si Calvin, qui l'a établie avec tant de force dans ses livres, ne l'avoit encore insérée dans les Catéchismes et dans les Confessions de foi, il y a longtemps qu'elle seroit abandonnée.

J'en dis autant de cette parole de Calvin et du Catéchisme, que Jésus-Christ est reçu « pleinement » dans l'eucharistie, et « en partie » seulement dans la prédication et dans le baptême[3]. A l'entendre naturellement, c'est-à-dire que l'eucharistie a quelque chose de particulier que la prédication ni le baptême n'ont pas : mais maintenant c'est tout autre chose : « c'est que trois c'est plus que deux; c'est « qu'après avoir reçu la grâce par le baptême, et l'instruction par la parole, quand Dieu ajoute à tout cela l'eucharistie, la grâce s'augmente et s'affermit, et nous possédons Jésus-Christ plus parfaitement[4]. » Ainsi toute la perfection de l'eucharistie, c'est qu'elle vient la dernière; et encore que Jésus-Christ se soit servi en l'instituant de termes si particuliers, au fond elle n'a rien de particulier, rien enfin de plus que le baptême, si ce n'est peut-être un nouveau signe; et c'est en vain que Calvin y mettoit avec tant de soin la propre substance.

Par ce moyen les explications qu'on donne à présent aux paroles de Calvin, et à celles du Catéchisme et de la Confession de foi, c'est sous couleur d'intepprétation une variation effective dans la doctrine, et une preuve que les illusions dont Calvin avoit voulu amuser le monde pour entretenir l'idée de réalité, ne pouvoient subsister longtemps.

Il est vrai que pour couvrir ce foible visible de la secte, les calvinistes répondent qu'en tout cas on ne peut conclure autre chose de ces expressions qu'on leur reproche, si ce n'est peut-être qu'au commencement on ne se seroit pas expliqué parmi eux en termes assez propres[5] : mais répondre de cette sorte, c'est faire semblant de ne voir pas la difficulté. Ce qu'on doit conclure de ces expressions de Calvin et des calvinistes, c'est que les paroles de Notre-Seigneur leur ont mis d'abord dans l'esprit, malgré qu'ils en eussent, une impression de

1. *Préserv.*, pag. 195. — 2. Ibid. 196. — 3. *Dim.* 52. — 4. *Préserv.*, p. 197.
5. Ibid., pag. 194.

réalité qu'ils ne pouvoient remplir, et qui ensuite les obligeoit à dire des choses qui, n'ayant aucun sens dans leur croyance, rendent témoignage à la nôtre ; ce qui n'est pas seulement se tromper dans les expressions, mais confesser une erreur dans la chose même, et en porter encore la conviction dans sa propre Confession de foi.

Par exemple, quand d'un côté il faut dire qu'on reçoit la propre substance du corps et du sang de Notre-Seigneur ; et de l'autre, qu'il faut dire aussi qu'on ne les reçoit que par leur vertu, comme on reçoit le soleil par ses rayons, c'est dire des choses contradictoires, et se confondre soi-même.

De même, quand d'un côté il faut dire que dans la cène calvinienne on reçoit autant la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ que dans celle des catholiques, et qu'il n'y a de différence que dans la manière ; et qu'il faut dire d'autre part que le corps et le sang de Jésus-Christ sont en leur substance aussi éloignés des fidèles que le ciel l'est de la terre, de sorte qu'une présence réelle et substantielle se trouve au fond la même chose qu'un si prodigieux éloignement : c'est un prodige inouï dans le discours ; et de telles expressions ne servent qu'à faire voir qu'on voudroit bien pouvoir dire ce qu'en effet on ne peut pas dire raisonnablement selon ses principes.

Et afin de faire voir une fois, pour n'être plus obligé d'y revenir, la conséquence de ces expressions de Calvin et des premiers calvinistes, songeons qu'il n'y eut jamais d'hérétiques qui n'affectassent de parler comme l'Église. Les ariens et les sociniens disent bien comme nous que Jésus-Christ est Dieu, mais improprement et par représentation, parce qu'il agit au nom de Dieu et par son autorité. Les nestoriens disent bien que le Fils de Dieu et le Fils de Marie ne sont que la même personne ; mais comme un ambassadeur est aussi la même personne avec le prince qu'il représente. Dira-t-on qu'ils ont le même fond que l'Église catholique, et n'en diffèrent que dans la manière de s'expliquer? On dira au contraire qu'ils parlent comme elle, sans penser comme elle : parce que le mensonge est forcé d'imiter du moins la vérité. C'est justement ce que fait la propre substance, et les autres expressions semblables dans le discours de Calvin et des calvinistes.

Nous pouvons remarquer ici le triomphe tout manifeste de la vérité catholique ; puisque le sens littéral des paroles de Jésus-Christ que nous défendons, après avoir forcé Luther à le soutenir malgré qu'il en eût, ainsi que nous l'avons vu, a encore forcé Calvin, qui le nie, à confesser tant de choses, par lesquelles il est établi d'une manière invincible.

Avant que de sortir de cette matière, il faut encore observer un endroit de Calvin, qui nous donnera beaucoup à deviner ; et je ne sais si nous en pourrons pénétrer le fond. Il s'agit des luthériens, qui sans détruire le pain, « enferment le corps dedans. » « Si, dit-il[1], ce qu'ils prétendent étoit seulement que pendant qu'on présente le pain dans le mystère on présente en même temps le corps, à cause que la vérité est inséparable de son signe, je ne m'y opposerai pas beaucoup. »

1. *Instit.*, IV, xvii, n. 16.

C'est donc ici quelque chose qu'il n'approuve ni n'improuve pas tout à fait. C'est une opinion mitoyenne entre la sienne et celle du commun des luthériens : opinion où l'on met le corps inséparable du signe, par conséquent indépendamment de la foi, puisqu'il est constant que le signe peut être reçu sans elle : et cela, qu'est-ce autre chose que l'opinion que nous avons attribuée à Bucer et à Mélanchthon, où l'on admet une présence réelle, même dans la communion des indignes et sans le secours de la foi; où l'on veut que cette présence accompagne le signe quant au temps, mais ne soit point enfermée dedans quant au lieu? Voilà ce que Calvin « n'improuve pas beaucoup; » de sorte qu'il n'improuve pas beaucoup une vraie présence réelle, inséparable du sacrement, et indépendante de la foi.

J'ai tâché de faire connoître la doctrine de ce second patriarche de la nouvelle réforme; et je pense avoir découvert ce qui lui a donné tant d'autorité dans ce parti. Il a paru avoir de nouvelles vues sur la justice imputative qui faisoit le fondement de la réforme, et sur la matière de l'eucharistie, qui la divisoit depuis si longtemps : mais il y eut un troisième point qui lui donna grand crédit parmi ceux qui se piquoient d'avoir de l'esprit. C'est la hardiesse qu'il eut de rejeter les cérémonies beaucoup plus que n'avoient fait les luthériens; car ils s'étoient fait une loi de retenir celles qui n'étoient pas manifestement contraires à leurs nouveaux dogmes. Mais Calvin fut inexorable sur ce point. Il condamnoit Mélanchthon, qui trouvoit à son avis les cérémonies trop indifférentes[1]; et si le culte qu'il introduisit parut trop nu à quelques-uns, cela même fut un nouveau charme pour les beaux esprits, qui crurent par ce moyen s'élever au-dessus des sens, et se distinguer du vulgaire. Et parce que les apôtres avoient écrit peu de chose touchant les cérémonies qu'ils se contentoient d'établir par la pratique, ou que même ils laissoient souvent à la disposition de chaque Église, les calvinistes se vantoient d'être ceux des réformés qui s'attachoient le plus purement à la lettre de l'Écriture; ce qui fut cause qu'on leur donna le titre de puritains en Angleterre et en Écosse.

Par ces moyens Calvin raffina au-dessus des premiers auteurs de la nouvelle réforme. Le parti qui porta son nom fut extraordinairement haï par tous les autres protestants, qui le regardèrent comme le plus fier, le plus inquiet et le plus séditieux qui eût encore paru. Je n'ai pas besoin de rapporter ce qu'en a écrit en divers endroits Jacques, roi d'Angleterre et d'Écosse. Il fait néanmoins une exception en faveur des puritains des autres pays, assez content pourvu qu'on sût qu'il ne connoissoit rien de plus dangereux, ni de plus ennemi de la royauté que ceux qu'il avoit trouvés dans ses royaumes. Calvin fit de grands progrès en France; et ce grand royaume se vit à la veille de périr par les entreprises de ses sectateurs : de sorte qu'il fut en France à peu près ce que Luther fut en Allemagne. Genève, qu'il gouverna, ne fut guère moins considérée que Vitemberg, où le nouvel Évangile avoit commencé; et il se rendit chef du second parti de la nouvelle réforme.

1. Ep. ad Mel., pag. 120, etc.

Combien il fut touché de cette gloire, un petit mot qu'il écrit à Mélanchthon nous le fait sentir. « Je me reconnois, dit-il[1], de beaucoup au-dessous de vous; mais néanmoins je n'ignore pas en quel degré de son théâtre Dieu m'a élevé : et notre amitié ne peut être violée sans faire tort à l'Église. »

Se voir exposé aux yeux de toute l'Europe comme sur un grand théâtre; s'y voir par son éloquence dans les premiers rangs; et s'y être fait un nom et une autorité qu'on respecte dans un grand parti : Calvin ne s'en peut taire; c'est pour lui un doux appât; et c'est celui qui a fait tous les hérésiarques.

C'est ce charme secret qui lui a fait dire dans sa réponse à Baudouin, son grand adversaire[2] : « Il me reproche que je n'ai point d'enfants, et que Dieu m'a ôté un fils qu'il m'avoit donné. Falloit-il me faire ce reproche, à moi qui ai tant de milliers d'enfants dans toute la chrétienté? » A quoi il ajoute : « Toute la France connoît ma foi irréprochable, mon intégrité, ma patience, ma vigilance, ma modération, et mes travaux assidus pour le service de l'Église; choses qui sont prouvées par tant de marques illustres dès ma première jeunesse. Il me suffit de pouvoir par une telle confiance me tenir toujours dans mon rang jusqu'à la fin de ma vie. »

Il a tant loué la sainte jactance et la magnanimité de Luther, qu'il étoit malaisé qu'il ne l'imitât; encore que, pour éviter le ridicule où tomba Luther, il se piquât surtout d'être modeste, comme un homme qui vouloit pouvoir se vanter « d'être sans faste, et de ne craindre rien tant que l'ostentation[3] » : de sorte que la différence entre Luther et Calvin, quand ils se vantent, c'est que Luther, qui s'abandonnoit à son humeur impétueuse, sans jamais prendre aucun soin de se modérer, se louoit lui-même comme un emporté; mais les louanges que Calvin se donnoit sortoient par force du fond de son cœur, malgré les lois de modération qu'il s'étoit prescrites, et rompoient violemment toutes ces barrières.

Combien se goûtoit-il lui-même, quand il élève si haut « sa frugalité, ses continuels travaux, sa constance dans les périls, sa vigilance à faire sa charge, son application infatigable à étendre le règne de Jésus-Christ, son intégrité à défendre la doctrine de piété, et la sérieuse occupation de toute sa vie dans la méditation des choses célestes[4] ? » Luther n'en a jamais tant dit; et tout ce que ces emportements lui ont tiré de la bouche n'approche pas de ce que Calvin dit froidement de lui-même.

Rien ne le flattoit davantage que la gloire de bien écrire; et Westphale, luthérien, l'ayant appelé déclamateur : « Il a beau faire, dit-il[5], jamais il ne le persuadera à personne; et tout le monde sait combien je sais presser un argument, et combien est précise la brièveté avec laquelle j'écris. »

1. Ep. Calv., pag. 145. — 2. *Resp. ad Bald.* int. Opusc. *Calv.*, pag. 870.
3. *II Def. adv. Vestph.*, Opusc., 788. — 4. Ibid., Opusc., 842.
5. Ibid., 791.

C'est se donner en trois mots la plus grande gloire que l'art de bien dire puisse attirer à un homme. Voilà du moins une louange que jamais Luther ne s'étoit donnée : car, quoiqu'il fût un des orateurs des plus vifs de son siècle, loin de faire jamais semblant de se piquer d'éloquence, il prenoit plaisir de dire qu'il étoit un pauvre moine, nourri dans l'obscurité et dans l'école, et qui ne savoit point l'art de discourir. Mais Calvin, blessé sur ce point, ne se peut tenir; et aux dépens de sa modestie, il faut qu'il dise que personne ne s'explique plus précisément, ni ne raisonne plus fortement que lui.

Donnons-lui donc, puisqu'il le veut tant, cette gloire d'avoir aussi bien écrit qu'homme de son siècle; mettons-le même, si l'on veut, au-dessus de Luther : car encore que Luther eût quelque chose de plus original et de plus vif, Calvin, inférieur par le génie, sembloit l'avoir emporté par l'étude. Luther triomphoit de vive voix : mais la plume de Calvin étoit plus correcte, surtout en latin; et son style, qui étoit plus triste, étoit aussi plus suivi et plus châtié. Ils excelloient l'un et l'autre à parler la langue de leur pays; l'un et l'autre étoient d'une véhémence extraordinaire; l'un et l'autre, par leur talent, se sont fait beaucoup de disciples et d'admirateurs; l'un et l'autre, enflés de ce succès, ont cru pouvoir s'élever au-dessus des Pères; l'un et l'autre n'ont pu souffrir qu'on les contredît; et leur éloquence n'a été en rien plus féconde qu'en injures.

Ceux qui ont rougi de celles que l'arrogance de Luther lui a fait écrire, ne seront pas moins étonnés des excès de Calvin. Ses adversaires ne sont jamais que des fripons, des fous, des méchants, des ivrognes, des furieux, des enragés, des bêtes, des taureaux, des ânes, des chiens, des pourceaux; et le beau style de Calvin est souillé de toutes ces ordures à chaque page. Catholiques et luthériens, rien n'est épargné. L'école de Vestphale, selon lui, est « une puante étable à pourceaux[1]. » La cène des luthériens est presque toujours appelée une cène « de Cyclopes, où on voit une barbarie digne des Scythes[2] : » s'il dit souvent que le diable pousse les papistes, il répète cent et cent fois qu'il a fasciné les luthériens, et « qu'il ne peut pas comprendre pourquoi ils s'attaquent à lui plus violemment qu'à tous les autres; si ce n'est que Satan, dont ils sont les vils esclaves, les anime d'autant plus contre lui, qu'il voit ses travaux plus utiles que les leurs au bien de l'Église[3]. » Ceux qu'il traite de cette sorte sont les premiers et les plus célèbres des luthériens. Au milieu de ces injures il vante encore sa douceur[4]; et après avoir rempli son livre de ce qu'on peut s'imaginer non-seulement de plus aigre, mais encore de plus atroce, il croit en être quitte en disant, « qu'il avoit tellement été sans fiel lorsqu'il écrivoit ces injures, que lui-même, en relisant son ouvrage, étoit demeuré tout étonné que tant de paroles dures lui fussent échappées sans amertume. C'est, dit-il[5], l'indignité de la chose qui lui a fourni toute seule les injures qu'il a dites; et il en a supprimé beaucoup d'autres

1. *II Def. et Opusc.*, 799. — 2. Ibid. 803, 837. — 3. *Diluc. expos.*, ibid., 839.
4. *II Def. in Vestph.* — 5. Ult. adm., 795.

qui lui venoient à la bouche. Après tout, il n'est pas fâché que ces stupides aient enfin senti les piqûres; » et il espère qu'elles serviront à les guérir. Il veut bien pourtant avouer qu'il en a dit plus qu'il ne vouloit, et que le remède qu'il a appliqué au mal « étoit un peu trop violent. » Mais après ce modeste aveu, il s'emporte plus que jamais; et tout en disant : « M'entends-tu, chien? m'entends-tu bien, frénétique? m'entends-tu bien, grosse bête? » il ajoute, qu'il est bien aise que les injures dont on l'accable demeurent sans réponse[1]. »

Auprès de cette violence Luther étoit la douceur même; et s'il faut faire la comparaison de ces deux hommes, il n'y a personne qui n'aimât mieux essuyer la colère impétueuse et insolente de l'un, que la profonde malignité et l'amertume de l'autre, qui se vante d'être de sang-froid, quand il répand tant de poison dans ses discours.

Tous deux, après avoir attaqué les hommes mortels, ont tourné leur bouche contre le ciel, quand ils ont si ouvertement méprisé l'autorité des saints Pères. Chacun sait combien de fois Calvin a passé par-dessus leurs décisions, quel plaisir il a pris à les traiter d'écoliers, à leur faire leur leçon, et la manière outrageuse dont il a cru pouvoir éluder leur témoignage unanime, en disant, par exemple, « que ces bonnes gens ont suivi sans discrétion une coutume qui dominoit sans raison, et qui avoit gagné la vogue en peu de temps[2]. »

Il s'agissoit, dans ce lieu, de la prière pour les morts. Tous ses écrits sont pleins de pareils discours. Mais, malgré l'orgueil des hérésiarques, l'autorité des Pères et de l'antiquité ecclésiastique ne laisse pas de subsister dans leur esprit. Calvin, qui méprise tant les saints Pères, ne laisse pas de les alléguer comme des témoins dont il n'est pas permis de rejeter l'autorité, lorsqu'il écrit ces paroles, après les avoir cités : « Que diront-ils à l'ancienne Église? Veulent-ils damner l'ancienne Église? » ou bien, « veulent-ils chasser de l'Église saint Augustin[3]? » On pourroit lui en dire autant dans le point de la prière pour les morts, et dans les autres, où il est certain, et souvent de son aveu propre, qu'il a les Pères contre lui. Mais, sans entrer dans cette dispute particulière, il me suffit d'avoir remarqué que nos réformés sont souvent contraints par la force de la vérité à respecter le sentiment des Pères, plus qu'il ne semble que leur doctrine et leur esprit ne le portent.

Ceux qui ont vu les variations infinies de Luther, pourront demander si Calvin est tombé dans la même faute. A quoi je répondrai, qu'outre que Calvin avoit l'esprit plus suivi, il est vrai d'ailleurs qu'il a écrit longtemps après le commencement de la réforme prétendue; de sorte que les matières ayant déjà été fort agitées, et les docteurs ayant eu plus de loisir de les digérer, la doctrine de Calvin paroît plus uniforme que celle de Luther. Mais nous verrons dans la suite que, par une politique ordinaire aux chefs des nouvelles sectes qui cherchent à s'établir, ou par la nécessité commune de ceux qui tombent dans l'er-

1. *Opusc.* 838. — 2. *Tr. de ref. eccl.*
3. *II Def. Opusc.*, pag. 777, *admonit. ult.*, 836, ibid.

reur, Calvin ne laisse pas d'avoir beaucoup varié non-seulement dans ses écrits particuliers, mais encore dans les actes publics qu'il a dressés au nom de tous les siens, ou qu'il leur a inspirés.

Et même, sans aller plus loin, en considérant seulement ce que nous avons rapporté de sa doctrine, nous avons vu qu'elle est pleine de contradictions, qu'il ne suit pas ses principes, et qu'avec de grands mots il ne dit rien.

Et pour peu qu'on fasse de réflexion sur les actes qu'il a dressés, ou que les calvinistes ont publiés de son aveu en cinq ou six ans, ils ne pourront se laver, ni lui ni eux tous, d'avoir expliqué leur foi avec une dissimulation criminelle,

En 1554, nous avons vu qu'il se fit un accord solennel entre ceux de Genève et de Zurich[1] : c'est Calvin qui le dressa; et la foi commune de ces deux Églises y est expliquée.

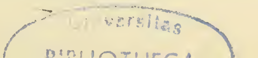
Sur la cène, il n'y est dit autre chose, sinon « que ces paroles : « Ceci est mon corps, » ne doivent pas être prises précisément à la lettre, mais figurément; en sorte que le nom de corps et de sang soit donné par métonymie au pain et au vin qui les signifient; que si Jésus-Christ nous nourrit par la viande de son corps et le breuvage de son sang, cela se fait par la foi et par la vertu du Saint-Esprit, sans aucune transfusion ni aucun mélange de substance; mais parce que nous avons la vie par son corps une fois immolé, et son sang une fois répandu pour nous[2]. »

Si on n'entend parler dans cet accord ni de la propre substance du corps et du sang reçus dans la cène, ni des merveilles incompréhensibles de ce sacrement, ni des autres choses semblables que nous avons remarquées dans le Catéchisme et dans la Confession de foi des calvinistes de France, la raison n'en est pas malaisée à deviner. C'est, nous l'avons vu, que les Suisses, et surtout ceux de Zurich, instruits par Zuingle, n'avoient jamais voulu reconnoître aucun miracle dans la cène; et, contents de la présence de vertu, ils ne savoient ce que vouloit dire cette communication de propre substance que Calvin et les calvinistes vantoient tant; de sorte que, pour s'accorder, il fallut supprimer ces choses, et présenter aux Suisses une Confession de foi dont ils pussent s'accommoder.

A ces deux Confessions de foi dressées par Calvin, dont l'une étoit pour la France, et l'autre fut composée pour s'accommoder avec les Suisses, on en ajouta, pendant qu'il vivoit encore, une troisième en faveur des protestants d'Allemagne.

Bèze et Farel, comme députés des Églises réformées de France et de celle de Genève, la portèrent, en 1557, à Worms, où les princes et les états de la Confession d'Augsbourg étoient assemblés. On les vouloit engager à intercéder pour les calvinistes auprès de Henri II, qui, à l'exemple de François Ier, son père, n'oublioit rien pour les abattre. Les termes de propre substance ne furent pas oubliés, comme on faisoit volontiers quand on traitoit avec les Suisses. Mais on y ajouta beau-

1 *Opusc.* **Calv.**, 752; Hosp., an. 1554. — 2. Art. XXII, XXIII.



coup d'autres choses : et je ne sais, pour moi, comment on peut accorder cette Confession avec la doctrine du sens figuré. Car il est dit « qu'on reçoit dans la cène non-seulement les bienfaits de Jésus-Christ, mais sa substance même et sa propre chair; que le corps du Fils de Dieu ne nous y est pas proposé en figure seulement et par signification, symboliquement ou typiquement, comme un mémorial de Jésus-Christ absent; mais qu'il est vraiment et certainement rendu présent avec les symboles, qui ne sont pas de simples signes. Et si, disoient-ils, nous ajoutons que la manière dont ce corps nous est donné est symbolique et sacramentelle, ce n'est pas qu'elle soit seulement figurative; mais parce que, sous l'espèce des choses visibles, Dieu nous offre, nous donne et nous rend présent avec les symboles ce qui nous y est signifié : ce que nous disons, afin qu'il paroisse que nous retenons dans la cène la présence du propre corps et du propre sang de Jésus-Christ; et que, s'il reste quelque dispute, elle ne regarde plus que la manière[1]. »

Nous n'avions pas encore ouï dire aux calvinistes qu'il ne fallût pas regarder la cène « comme un mémorial de Jésus-Christ absent : » nous ne leur avions pas ouï dire que pour nous donner non ses bienfaits, mais sa substance et sa propre chair, « il nous la rendît vraiment présente sous les espèces; » ni qu'il fallût reconnoître dans la cène « une présence du propre corps et du propre sang : » et si nous ne connoissions les équivoques des sacramentaires, nous ne pourrions nous empêcher de les prendre pour des défenseurs aussi zélés de la présence réelle, que le sont les luthériens. A les entendre parler, on pourroit douter s'il reste quelque dispute entre la doctrine luthérienne et la leur. « S'il reste encore, disent-ils, quelque dispute, elle ne regarde pas la chose même, mais la manière de la présence; » de sorte que la présence qu'ils reconnoissent dans la cène doit être dans le fond aussi réelle et aussi substantielle que celle qu'y reconnoissent les luthériens.

Et en effet, dans la suite où ils traitent de la manière de cette présence, ils ne rejettent dans cette manière que ce qu'y rejettent les luthériens : ils rejettent la manière de s'unir à nous « naturelle ou locale ; » et personne ne dit que Jésus-Christ nous soit uni à la manière ordinaire et naturelle, ni qu'il soit dans le sacrement ou dans ses fidèles, comme les corps sont dans leur lieu; car il y est certainement d'une manière plus haute. Ils rejettent « l'épanchement de la nature humaine de Jésus-Christ, » c'est-à-dire l'ubiquité que quelques luthériens rejetoient aussi, et qui n'avoit pas encore si hautement gagné le dessus. Ils rejettent un « grossier mélange de la substance de Jésus-Christ avec la nôtre, » que personne n'admettoit; car il n'y a rien de moins grossier, ni de plus éloigné des mélanges vulgaires, que l'union du corps de Notre-Seigneur avec les nôtres, que les luthériens reconnoissent aussi bien que les catholiques. Mais ce qu'ils rejettent sur toutes choses, c'est « cette grossière et diabolique transsubstantiation, » sans dire aucun

1. Hosp. ad an. 1557, fol. 252.

mot de la consubstantiation luthérienne, qu'ils ne trouvoient en leur cœur, comme nous verrons, guère moins diabolique, ni moins charnelle. Mais il étoit bon de n'en point parler, de peur de choquer les luthériens dont on imploroit le secours. Et enfin ils concluent tout court, en disant que la présence, qu'ils reconnoissent, se fait « d'une manière spirituelle, qui est appuyée sur la vertu incompréhensible du Saint-Esprit : » paroles que les luthériens employoient eux-mêmes, aussi bien que les catholiques, pour exclure, avec la présence en figure, même la présence en vertu, qui n'a rien de miraculeux ni d'incompréhensible.

Telle fut la Confession de foi que les calvinistes de France envoyèrent aux protestants d'Allemagne. Ceux qu'on tenoit en prison en France, pour la religion, y joignirent leur déclaration particulière, où ils reçoivent expressément la Confession d'Augsbourg dans tous ses articles, à la réserve de celui de l'eucharistie ; en ajoutant toutefois (ce qui n'étoit pas moins fort que la Confession d'Augsbourg) que « la cène n'est pas un signe de Jésus-Christ absent; » et se tournant aussitôt « contre les papistes, et leur changement de substance, et leur adoration; » toujours sans dire aucun mot contre la doctrine particulière du luthéranisme.

C'est ce qui fit que les luthériens, de l'avis commun de tous leurs théologiens, jugèrent la déclaration envoyée de France « conforme en tout point à la Confession d'Augsbourg, » malgré ce qu'on y disoit sur l'article x, parce qu'au fond on en disoit plus sur la présence réelle, que n'avoit fait cet article.

L'article d'Augsbourg disoit, « qu'avec le pain et le vin le corps et le sang étoient vraiment présents et vraiment distribués à ceux qui prenoient la cène. » Ceux-ci disent « que la propre chair et la propre substance de Jésus-Christ est vraiment présente et vraiment donnée avec les symboles, et sous les espèces visibles; » et le reste non moins précis, que nous avons rapporté; de sorte que si on demande lesquels expriment le plus fortement la présence substantielle, ou des luthériens qui la croient, ou des calvinistes qui ne la croient pas, il se trouvera que c'est les derniers.

Pour ce qui étoit des autres articles de la confession d'Augsbourg, ils demeuroient établis par l'exemption du seul article de la cène; c'est-à-dire, que les calvinistes, même ceux qu'on détenoit en prison pour leur religion, professoient contre leur croyance la nécessité du baptême, l'amissibilité de la justice, l'incertitude de la prédestination, le mérite des bonnes œuvres, et la prière pour les morts; tous points que nous avons lus en termes formels dans la Confession d'Augsbourg : et voilà de quelle manière les martyrs de la nouvelle réforme détruisoient par leurs équivoques, ou par un exprès désaveu, la foi pour laquelle ils mouroient.

Ainsi nous avons vu clairement trois langages différents de nos calvinistes en trois différentes Confessions de foi. Par celle qu'ils firent pour eux-mêmes, ils songèrent apparemment à se satisfaire : ils en ôtoient quelque chose pour contenter les zuingliens; et ils savoient y ajou-

ter dans le besoin ce qui pouvoit leur rendre les luthériens plus favorables.

Nous allons maintenant entendre les calvinistes s'expliquer, non plus entre eux, ni avec les zuingliens ou les luthériens, mais avec les catholiques. Ce fut en 1561, durant la minorité de Charles IX, au fameux colloque de Poissy, où, par l'ordre de la reine Catherine de Médicis, sa mère et régente du royaume, les prélats furent assemblés pour conférer avec les ministres, et réformer les abus qui donnoient prétexte à l'hérésie[1]. Comme on s'ennuyoit en France des longues remises du concile général si souvent promis par les papes, et des fréquentes interruptions de celui qu'il avoient enfin commencé à Trente; la reine, abusée par quelques prélats d'une doctrine suspecte, dont le chancelier de l'Hôpital, très-zélé pour l'État et grand personnage, appuyoit l'avis, crut trop aisément que dans une commotion si universelle elle pourroit pourvoir en particulier au royaume de France, sans l'autorité du saint Siége et du concile. On lui fit entendre qu'une conférence concilieroit les esprits, et que les disputes qui les partageoient seroient plus sûrement terminées par un accord, que par une décision dont l'un des partis seroit toujours mécontent. Le cardinal Charles de Lorraine, archevêque de Reims, qui, ayant tout gouverné sous François II avec François, duc de Guise, son frère, s'étoit toujours conservé une grande considération; grand génie, grand homme d'État, d'une vive et agréable éloquence, savant même pour un homme de sa qualité et de ses emplois, espéra de se signaler dans le public, et tout ensemble de plaire à la cour on entrant dans le dessein de la reine. C'est ce qui fit entreprendre cette assemblée de Poissy. Les calvinistes y députèrent ce qu'ils avoient de plus habile, à la réserve de Calvin, qu'on ne voulut pas montrer, soit qu'on craignît d'exposer à la haine publique le chef d'un parti si odieux; soit qu'il crût que son honneur fût mieux conservé en envoyant ses disciples, et conduisant secrètement l'assemblée de Genève où il dominoit, que s'il se fût commis lui-même. Il est vrai aussi que par la foiblesse de sa santé et la violence de son humeur emportée, il étoit moins propre à se soutenir dans une conférence, que Théodore de Bèze, d'une constitution plus robuste, et plus maître de lui-même. Ce fut donc Bèze qui parut le plus, ou, pour mieux dire, qui parut seul dans cette assemblée. Il étoit regardé comme le principal disciple et l'intime confident de Calvin, qui l'avoit choisi pour être coopérateur de son ministère et de ses travaux dans Genève, où sa réforme sembloit avoir fait son principal établissement. Calvin lui envoyoit ses instructions; et Bèze lui rendoit compte de tout, comme il paroît par les lettres de l'un et de l'autre.

On ne traita proprement dans cette assemblée que de deux points de doctrine, dont l'un fut celui de l'Église, et l'autre fut celui de la cène. C'étoit là que l'on mettoit le nœud de l'affaire; parce que l'article de l'Église étoit regardé par les catholiques comme un principe général,

1. Hosp. ad an. 1561. Bez., *Hist. eccl.*, liv. IV; La Poplin., lib. VII. Thuan., lib. XXVIII.

qui renversoit par le fondement toutes les Églises nouvelles; et que, parmi les articles particuliers dont on disputoit, aucun ne paroissoit plus essentiel que celui de la cène. Le cardinal de Lorraine pressoit l'ouverture du colloque, bien que le gros des prélats, et surtout le cardinal de Tournon, archevêque de Lyon, qui les présidoit comme plus ancien cardinal, y eussent une extrême répugnance. Ils craignoient avec raison que les subtilités des ministres, leur dangereuse éloquence, avec un air de piété dont les hérétiques les plus pervers ne sont jamais dépourvus, et plus que tout cela le charme de la nouveauté n'imposât aux courtisans devant lesquels on devoit parler, et surtout au roi et à la reine, susceptibles, l'un par son bas âge, et l'autre par sa naturelle curiosité, de toutes sortes d'impressions, et même par la malheureuse disposition du genre humain, et par le génie qui régnoit alors dans la cour, plus encore des mauvaises que des bonnes. Mais le cardinal de Lorraine, aidé de Montluc, évêque de Valence, l'emporta; et le colloque fut commencé.

Je n'ai pas besoin de raconter ni l'admirable harangue du cardinal de Lorraine, et l'applaudissement qu'elle mérita, ni aussi celui que s'attira Bèze, orateur de profession, en offrant de répondre sur-le-champ au discours médité du cardinal : mais il importe de se souvenir que ce fut dans cette auguste assemblée que les ministres présentèrent publiquement au roi, au nom de toutes leurs Églises, leur commune Confession de foi, dressée sous Henri II dans leur premier synode tenu à Paris[1], comme nous l'avons déjà dit. Bèze, qui la présenta, en fit en même temps la défense par un long discours, où, malgré toute son adresse, il tomba dans un grand inconvénient. Lui qui, quelques jours auparavant accusé par le cardinal de Lorraine, en présence de la reine Catherine et de toute la cour, d'avoir écrit dans un de ses livres que Jésus-Christ n'étoit pas plus dans la cène que dans la boue, *non magis in cœna quam in cœno*[2], avoit rejeté cette proposition comme impie et comme détestée de tout le parti, avança l'équivalente au colloque même devant toute la France : car étant tombé sur la cène, il dit dans la chaleur du discours, qu'eu égard au lieu et à la présence de Jésus-Christ considérée selon sa nature humaine, son corps étoit autant éloigné de la cène que les plus hauts cieux le sont de la terre. A ces mots toute l'assemblée frémit[3]. On se ressouvint de l'horreur avec laquelle il avoit parlé de la proposition qui excluoit Jésus-Christ de la cène comme de la boue. Maintenant il y retomboit, sans que personne l'en pressât. Le murmure qu'on entendit de toutes parts fit voir combien on étoit frappé d'une nouveauté si étrange. Bèze lui-même, étonné d'en avoir tant dit, ne cessa depuis de fatiguer la reine, en donnant requêtes sur requêtes pour obtenir la liberté de s'expliquer, à cause que pressé par le temps, il n'avoit pas eu le loisir de bien faire entendre sa pensée devant le roi. Mais il ne falloit point tant de paroles pour expliquer ce qu'on croyoit. Aussi pouvons-nous bien dire que la peine de

1. *Hist. eccl. de Bez.*, liv. IV, pag. 520.
2. Epist., Bez. ad Calv. int. ep. Calv., pag. 330. — 3. Thuan., XXVIII, 48.

Bèze n'étoit pas de ne s'être pas assez expliqué; au contraire, ce qui lui causa et à tous les siens une si visible inquiétude, c'est que, découvrant en termes précis le fond de la croyance du parti sur l'absence réelle de Jésus-Christ, il n'avoit que trop fait paroître que ces grands mots de substance, et les autres, dont ils se servoient pour conserver quelque idée de réalité, n'étoient que des illusions.

Des harangues on passa bientôt aux conférences particulières, principalement sur la cène, où l'évêque de Valence et Duval, évêque de Séez, à qui une demi-érudition, pour ne point encore parler des autres motifs, donnoit une pente secrète vers le calvinisme, ne songeoient non plus que les ministres qu'à trouver quelque formulaire ambigu, où, sans entrer dans le fond, on contentât en quelque façon les uns et les autres.

Les fortes expressions que nous avons vues dans la Confession de foi qui fut alors présentée étoient assez propres à ce jeu : mais les ministres ne laissèrent pas d'y ajouter des choses qu'il ne faut pas oublier. C'est ce qui paroît surprenant : car comme ils devoient avoir fait leur dernier effort pour bien expliquer leur doctrine dans leur Confession de foi, qu'ils venoient de présenter à une assemblée si solennelle, il semble qu'interrogés sur leur croyance, ils n'avoient qu'à se rapporter à ce qu'ils en avoient dit dans un acte si authentique : mais ils ne le firent pas; et voici comme ils proposèrent leur doctrine d'un commun consentement : « Nous confessons la présence du corps et du sang de Jésus-Christ en sa sainte cène, où il nous donne véritablement la substance de son corps et de son sang par l'opération du Saint-Esprit, et que nous recevons et mangeons spirituellement et par foi ce même vrai corps qui a été immolé pour nous, pour être os de ses os et chair de sa chair, et pour être vivifiés, et en recevoir tout ce qui est utile à notre salut : et parce que la foi appuyée sur la promesse de Dieu rend présentes les choses reçues, et qu'elle prend réellement et de fait le vrai corps naturel de Notre-Seigneur par la vertu du Saint-Esprit; en ce sens nous croyons et reconnoissons la présence du propre corps et du propre sang de Jésus-Christ dans la cène. » Voilà toujours ces grandes phrases, ces pompeuses expressions, et ces longs discours pour ne rien dire. Mais avec toutes ces paroles ils ne crurent pas s'être encore assez expliqués; et bientôt après ils ajoutèrent « que la distance des lieux ne peut empêcher que nous ne participions au corps et au sang de Jésus-Christ; puisque la cène de Notre-Seigneur est une chose céleste; et qu'encore que nous recevions sur la terre par nos bouches le pain et le vin comme les vrais signes du corps et du sang, nos âmes, qui en sont nourries, enlevées au ciel par la foi et l'efficace du Saint-Esprit, jouissent du corps présent et du sang de Jésus-Christ; et qu'ainsi le corps et le sang sont vraiment unis au pain et au vin; mais d'une manière sacramentelle, c'est-à-dire non selon le lieu ou la naturelle position des corps, mais en tant qu'ils signifient efficacement que Dieu donne ce corps et ce sang à ceux qui participent fidèlement aux signes mêmes, et qu'ils les reçoivent vraiment par la foi. » Que de paroles pour dire que les signes du corps et du sang reçus avec

foi nous unissent par cette foi inspirée de Dieu au corps et au sang qui sont au ciel ! Il n'en falloit pas davantage pour s'expliquer nettement; et cette jouissance substantielle du corps vraiment et réellement présent, et les autres termes semblables, ne servent qu'à entretenir des idées confuses, au lieu de les démêler, comme on est obligé de faire dans une explication de la foi. Mais dans cette simplicité que nous demandons, les chrétiens n'eussent pas trouvé ce qu'ils désiroient, c'est-à-dire la vraie présence de Jésus-Christ en ses deux natures; et privés de cette présence ils auroient ressenti, pour ainsi parler, un certain vide, qu'au défaut de la chose même les ministres tâchoient de remplir par cette multiplicité de grandes paroles et par leur son magnifique.

Les catholiques n'entendoient rien dans ce prodigieux langage ; et ils sentirent seulement qu'on avoit voulu suppléer par toutes ces phrases à ce que Bèze avoit laissé de trop vide et de trop creux dans la cène des calvinistes. Toute la force étoit dans ces paroles : « La foi rend présentes toutes les choses promises. » Mais ce discours parut bien vague aux catholiques. Par ce moyen, disoient-ils, et le jugement, et la résurrection générale, et la gloire des bienheureux, aussi bien que le feu des damnés nous seront autant présents que le corps de Jésus-Christ nous l'est dans la cène; et si cette présence par foi nous fait recevoir la substance même des choses, rien n'empêche que les âmes saintes qui sont dans le ciel ne reçoivent dès à présent et avant la résurrection générale la propre substance de leur corps, aussi véritablement qu'on nous veut faire recevoir ici par la seule foi la propre substance du corps de Jésus-Christ. Car si la foi rend les choses si véritablement présentes, qu'on en possède par ce moyen la substance, combien plus la vision bienheureuse! Mais à quoi sert cet enlèvement de nos âmes dans le ciel par la foi, pour nous unir la propre substance du corps et du sang? Un enlèvement moral et par affection fait-il de semblables unions? Quelle substance ne pouvons-nous pas embrasser de cette sorte? Qu'opère ici l'efficace du Saint-Esprit? Le Saint-Esprit inspire la foi ; mais la foi ainsi inspirée, quelque forte qu'elle soit, ne s'unit pas plus à la substance des choses, que les autres pensées et les autres affections de l'esprit. Que veulent dire aussi ces paroles vagues, « que nous recevons de Jésus-Christ ce qui nous est utile, » sans déclarer ce que c'est? Si ces mots de Notre-Seigneur, « La chair ne sert de rien, » s'entendent, selon les ministres, de la vraie chair de Jésus-Christ considérée selon la substance, pourquoi tant vanter ensuite ce qu'on prétend qui ne sert de rien? Et quelle nécessité de tant prêcher la substance de la chair et du sang si réellement reçue? Que ne rejette-t-on donc, concluoient les catholiques, tous ces vains discours? et du moins, en expliquant la foi, que n'emploie-t-on, sans tant raffiner, les termes propres?

Pierre Martyr Florentin, un des plus célèbres ministres qui fût dans cette assemblée, en étoit d'avis, et déclara souvent que pour lui il n'entendoit pas ce mot de substance ; mais, pour ne point choquer Calvin et les siens, il l'expliquoit le mieux qu'il pouvoit.

Claude Despense, docteur de Paris, homme de bon sens, et docte pour un temps où les matières n'étoient point encore autant éclaircies et approfondies qu'elles l'ont été depuis par tant de disputes, fut mis au nombre de ceux qui devoient travailler avec les ministres à la conciliation de l'article de la cène. On le jugea propre à ce dessein, parce qu'il étoit sincère et d'un esprit doux : mais avec toute sa douceur, il ne put souffrir la doctrine des calvinistes, ne trouvant pas supportable qu'ils fissent dépendre l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire la présence du corps de Jésus-Christ, non de la parole et de la promesse de celui qui le donnoit, mais de la foi de ceux qui devoient le recevoir : ainsi il improuva leur article dès la première proposition, et avant toutes les additions qu'ils y firent depuis. De son côté, pour rendre notre communion avec la substance du corps indépendante de la foi des hommes, et uniquement attachée à l'efficace et à l'opération de la parole de Dieu, en laissant passer les premiers mots, jusqu'à ceux où les ministres disoient, « que la foi rendoit les choses présentes, » il mit ces mots à la place : « Et parce que la parole et la promesse de Dieu rendent présentes les choses promises, et que par l'efficace de cette parole nous recevons réellement et de fait le vrai corps naturel de Notre-Seigneur; en ce sens nous confessons et nous reconnoissons dans la cène la présence de son propre corps et de son propre sang. » Ainsi il reconnoissoit une présence réelle et substantielle indépendante de la foi, et en vertu des seules paroles de Notre-Seigneur; par où il crut déterminer le sens ambigu et vague des termes dont les ministres se servoient.

Les prélats n'approuvèrent rien de tout cela, et de l'avis des docteurs qu'ils avoient amenés avec eux, ils déclarèrent l'article des ministres hérétique, captieux et insuffisant : hérétique, parce qu'il nioit la présence substantielle et proprement dite; captieux, parce qu'en la niant il sembloit la vouloir admettre; insuffisant, parce qu'il taisoit et dissimuloit le ministère des prêtres, la force des paroles sacramentelles, et le changement de substance qui en étoit l'effet naturel[1]. Ils opposèrent de leur côté aux ministres une déclaration de leur foi, aussi pleine et aussi précise que celle des calvinistes avoit été imparfaite et et enveloppée. Bèze la rapporte en ces termes[2] : « Nous croyons et confessons qu'au saint sacrement de l'autel le vrai corps et le sang de Jésus-Christ est réellement et transsubstantiellement sous les espèces du pain et du vin, par la vertu et puissance de la divine parole prononcée par le prêtre, seul ministre ordonné à cet effet, selon l'institution et commandement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Il n'y a rien là d'équivoque ni de captieux; et Bèze demeure d'accord que c'est tout ce qu'on put « arracher alors du clergé, pour apaiser les troubles de la religion; s'étant les prélats rendus juges, au lieu de conférents amiables. » Je ne veux que ce témoignage de Bèze pour montrer que les évêques firent leur devoir en expliquant nettement leur foi, en évitant les grandes paroles qui imposent aux hommes par leur son, sans

1. Bèze, *Hist. eccl.*, liv. IV, pag. 611, 612, 613, 614; La Pop., liv. VII.
2. Ibid.

signifier rien de précis, et en refusant d'entrer dans aucune composition sur ce qui regarde la foi. Une telle simplicité n'accommoda pas les ministres; et ainsi une si grande assemblée se sépara sans rien avancer. Dieu confondit la politique et l'orgueil de ceux qui crurent par leur éloquence, par de petites adresses et de foibles ménagements, éteindre un tel feu dans la première vigueur de l'embrasement.

La réformation de la discipline ne réussit guère mieux : on fit de belles propositions et de beaux discours, dont on ne vit que peu d'effet. L'évêque de Valence discourut admirablement à son ordinaire contre les abus et sur les obligations des évêques, principalement sur celle de la résidence, qu'il gardoit moins que personne. En récompense il ne dit mot de l'exacte observation du célibat, que les Pères nous ont toujours proposé comme le plus bel ornement de l'ordre ecclésiastique. Il n'avoit pas craint de la violer, malgré les canons, par un mariage secret; et d'ailleurs, un historien protestant, qui ne laisse pas de lui donner « tous les caractères d'un grand homme[1], » nous a fait voir ses emportements, son avarice, et les désordres de sa vie, qui éclatèrent jusqu'en Irlande, de la manière du monde la plus scandaleuse. Il ne laissoit pas de tonner contre les vices, et sut faire voir qu'il étoit du nombre de ces merveilleux réformateurs toujours prêts à tout corriger et à tout reprendre, pourvu qu'on ne touche pas à leurs inclinations corrompues.

Pour ce qui est des calvinistes, ils regardèrent comme un triomphe qu'on les eût seulement ouïs dans une telle assemblée. Mais ce triomphe imaginaire fut court. Le cardinal de Lorraine, dès longtemps, avoit médité en lui-même de leur proposer la signature de l'article x de la Confession d'Augsbourg : s'ils le signoient, c'étoient embrasser la réalité, que tous ceux de la Confession d'Augsbourg défendoient avec tant de zèle : et refuser cette signature, c'étoit dans un point essentiel condamner Luther et les siens, constamment les premiers auteurs de la nouvelle réformation et son principal appui. Pour mieux faire éclater aux yeux de toute la France la division de tous ces réformateurs, le cardinal avoit pris de loin des mesures avec les luthériens d'Allemagne, afin qu'on lui envoyât trois ou quatre de leurs principaux docteurs, qui paroissant à Poissy, sous prétexte de concilier tout d'un coup tous les différends, y combattroient les calvinistes. Ainsi on auroit vu ces nouveaux docteurs, qui tous donnoient l'Écriture pour si claire, se presser mutuellement par son autorité, sans jamais pouvoir convenir de rien. Les docteurs luthériens vinrent trop tard, mais le cardinal ne laissa pas de faire sa proposition. Bèze et les siens, résolus de ne point souscrire au x[e] article qu'on leur proposoit, crurent s'échapper en demandant de leur côté aux catholiques s'ils vouloient souscrire le reste; qu'ainsi tout seroit d'accord, à la réserve du seul article de la cène : subtile, mais vaine défaite. Car les catholiques, au fond, n'avoient à se soucier en aucune sorte de l'autorité de Luther ni de la Confession

1. Voyez ci-dessus, liv. VII.
2. Ep. Bez. ad. Calv. inter Calv. ep., pag. 345, 347.

d'Augsbourg ou de ses défenseurs; et c'étoit aux calvinistes à les ménager, de peur de porter la condamnation jusqu'à l'origine de la réforme[1]. Quoi qu'il en soit, le cardinal n'en tira rien davantage; et content d'avoir fait paroître à toute la France que ce parti de réformateurs, qui paroissoit au dehors si redoutable, étoit si foible au dedans par ses divisions, il laissa séparer l'assemblée. Mais Antoine de Bourbon, roi de Navarre et premier prince du sang, jusqu'alors assez favorable au nouveau parti, qu'il ne connoissoit que sous le nom de Luther, s'en désabusa : et au lieu de la piété qu'il y croyoit auparavant, il commença dès lors à n'y reconnoître qu'un zèle amer et un prodigieux entêtement.

Au reste, ce ne fut pas un petit avantage pour la bonne cause d'avoir obligé les calvinistes à recevoir de nouveau dans une telle assemblée toute la Confession d'Augsbourg, à la réserve du seul article de la cène; puisque, comme nous avons vu, ils renonçoient par ce moyen à tant de points importants de leur doctrine. Bèze néanmoins trancha le mot, et en fit solennellement la déclaration, du consentement de tous ses collègues. Mais, quoi que la politique et le désir de s'appuyer autant qu'ils pouvoient de la Confession d'Augsbourg leur ait fait dire en cette occasion, comme en beaucoup d'autres, ils avoient tout autre chose dans le cœur; et on n'en peut douter quand on voit quelle instruction ils reçurent de Calvin même durant le colloque. « Vous devez, dit-il[2], prendre garde, vous autres qui assistez au colloque, qu'en voulant trop soutenir votre bon droit, vous ne paroissiez opiniâtres, et ne fassiez rejeter sur vous toute la faute de la rupture. Vous savez que la Confession d'Augsbourg est le flambeau dont se servent vos furies pour allumer le feu dont toute la France est embrasée; mais il faut bien prendre garde pourquoi on vous presse tant de la recevoir, vu que sa mollesse a toujours déplu aux gens de bon sens; que Mélanchthon son auteur s'est souvent repenti de l'avoir dressée, et qu'enfin elle est tournée en beaucoup d'endroits à l'usage de l'Allemagne; outre que sa brièveté obscure et défectueuse a cela de mal, qu'elle omet plusieurs articles de très-grande importance. »

On voit donc bien que ce n'étoit pas le seul article de la cène, mais en général tout le gros de la Confession d'Augsbourg qui lui déplaisoit. On n'exceptoit néanmoins que cet article : encore, quand il s'agissoit de l'Allemagne, souvent on ne trouvoit pas à propos de l'excepter.

C'est ce qui paroît par une autre lettre du même Calvin écrite pareillement durant le colloque, afin que l'on voie combien de différent personnages il faisoit dans le même temps. Ce fut donc en ce même temps, et en l'an 1561, qu'il écrivit aux princes d'Allemagne pour ceux de la ville de Strasbourg une lettre où il leur fait dire d'abord, « qu'ils sont du nombre de ceux qui reçoivent en tout la Confession d'Augsbourg, même dans l'article de la cène[3], » et ajoute « que la

1. Ep Bez. ad Calv. inter Calv., pag. 345, 347. — 2. Ep., pag. 342.
3. Ep., pag. 324.

reine d'Angleterre (c'étoit la reine Élisabeth), quoiqu'elle approuve la Confession d'Augsbourg, rejette les façons de parler charnelles » d'Heshusius, et des autres qui ne pouvoient supporter ni Calvin, ni Pierre Martyr, ni Mélanchthon même, qu'ils accusoient de relâchement sur le sujet de la cène.

On voit la même conduite dans la Confession de foi de l'électeur Frédéric III, comte palatin, rapportée dans le recueil de Genève; confession toute calvinienne, et ennemie, s'il en fut jamais, de la présence réelle, puisque ce prince y déclare que Jésus-Christ n'est dans la cène « en aucune sorte, ni visible, ni invisible, ni incompréhensible, ni compréhensible; mais seulement dans le ciel[1]. » Et toutefois son fils et son successeur Jean-Casimir, dans la préface qu'il met à la tête de cette Confession, dit expressément que son père « ne s'est jamais départi de la Confession d'Augsbourg, ni même de l'apologie qui y fut jointe : » c'est celle de Mélanchthon, que nous avons vue si précise pour la présence réelle; et si on ne vouloit pas en croire le fils, le père même, dans le corps de sa Confession, déclare la même chose dans les mêmes termes.

C'étoit donc une mode assez établie, même parmi les calvinistes: d'approuver purement et simplement la Confession d'Augsbourg quand il s'agissoit de l'Allemagne; ou par un certain respect pour Luther, auteur de toute la réformation prétendue; ou parce qu'en Allemagne la seule Confession d'Augsbourg avoit été tolérée par les états de l'Empire : et hors de l'Empire même elle avoit une si grande autorité, que Calvin et les calvinistes n'osoient dire qu'ils s'en éloignoient qu'avec beaucoup d'égards et de précautions; puisque, même dans l'exception qu'ils faisoient souvent du seul article de la cène, ils se sauvoient plutôt par les éditions diverses et par les divers sens de cet article qu'ils ne le rejetoient absolument[2].

En effet, Calvin, qui traite si mal la Confession d'Augsbourg quand il parle confidemment avec les siens, garde un respect apparent pour elle partout ailleurs, même à l'égard de l'article de la cène, en disant qu'il le reçoit en l'expliquant sainement, et comme Mélanchthon, auteur de la Confession, l'entendoit lui-même[3]. Mais il n'y a rien de plus vain que cette défaite; parce qu'encore que Mélanchthon tînt la plume lorsqu'on dressa cette Confession de foi, il y exposoit, non pas sa doctrine particulière, mais celle de Luther et de tout le parti, dont il étoit l'interprète et comme le secrétaire, ainsi qu'il le déclare souvent.

Et quand, dans un acte public, on pourroit s'en rapporter tout à fait au sentiment particulier de celui qui l'a rédigé, il faudroit toujours regarder, non pas ce que Mélanchthon a pensé depuis, mais ce que Mélanchthon pensoit alors avec tous ceux de sa secte; n'y ayant aucun sujet de douter qu'il n'ait tâché d'expliquer naturellement ce qu'ils croyoient tous; d'autant plus que nous avons vu qu'en ce temps il rejetoit le sens figuré d'aussi bonne foi que Luther; et qu'encore que,

1. *Synt. Gen.*, 2 part., pag. 141, 142.
2 Ep., pag. 319. *II Def. ult. Adm. ad Vest.* — 3. Ibid.

dans la suite, il ait biaisé en plusieurs manières, jamais il ne l'a ouvertement approuvé.

Il n'y a donc point de bonne foi à se rapporter au sens de Mélanchthon dans cette matière; et on voit bien que Calvin, quoiqu'il se vante partout de dire ses sentiments sans aucune dissimulation, a voulu flatter les luthériens.

Au reste, cette flatterie parut si grossière, qu'à la fin on en eut honte dans le parti; et c'est pourquoi on y résolut dans les actes que nous avons vus, et notamment au colloque de Poissy, d'excepter l'article de la cène; mais celui-là seul, sans se mettre en peine, en approuvant les autres, de l'atteinte que donnoit cette approbation à la propre Confession de foi qu'on venoit de présenter à Charles IX.

LIVRE X.

Depuis 1558 *jusqu'à* 1570.

SOMMAIRE. — Réformation de la reine Élisabeth. Celle d'Édouard corrigée; et la présence réelle, qu'on avoit condamnée sous ce prince, tenue pour indifférente. L'Église anglicane persiste encore dans ce sentiment. Autres variations de cette Église sous Élisabeth. La primauté ecclésiastique de la reine, adoucie en apparence, en effet laissée la même que sous Henri et sous Édouard malgré les scrupules de cette princesse. La politique l'emporte partout dans cette réformation. La foi, les sacrements, et toute la puissance ecclésiastique est mise entre les mains des rois et des parlements. La même chose se fait en Écosse. Les calvinistes de France improuvent cette doctrine, et s'y accommodent néanmoins. Doctrine de l'Angleterre sur la Justification. La reine Élisabeth favorise les protestants de France. Ils se soulèvent aussitôt qu'ils se sentent de la force. La conjuration d'Amboise sous François II. Les guerres civiles sous Charles IX. Que cette conjuration et ces guerres sont affaires de religion, entreprises par l'autorité des docteurs et des ministres du parti, et fondées sur la nouvelle doctrine qu'on peut faire la guerre à son prince pour la religion. Cette doctrine expressément autorisée par les synodes nationaux. Illusions des écrivains protestants, et entre autres de M. Burnet, qui veulent que le tumulte d'Amboise et les guerres civiles soient affaires politiques. Que la religion a été mêlée dans le meurtre de François, duc de Guise. Aveu de Bèze et de l'amiral. Nouvelle Confession de foi en Suisse.

L'Angleterre, bientôt revenue après la mort de Marie à la réformation d'Édouard VI, songeoit à fixer sa foi, et à y donner la dernière forme par l'autorité de sa nouvelle reine. Élisabeth, fille de Henri VIII et d'Anne de Boulen, étoit montée sur le trône, et gouvernoit son royaume avec une aussi profonde politique que les rois les plus habiles. La démarche qu'elle avoit faite du côté de Rome incontinent après son avénement à la couronne, avoit donné sujet de penser ce qu'on a publié d'ailleurs de cette princesse : qu'elle ne se seroit pas éloignée de la religion catholique, si elle eût trouvé dans le pape des dispositions plus favorables. Mais Paul IV, qui tenoit le siége apostolique, reçut mal les civilités qu'elle lui fit faire comme à un autre prince, sans se

déclarer davantage, par le résident de la feue reine sa sœur. M. Burnet nous raconte qu'il la traita de bâtarde[1]. Il s'étonna de son audace de prendre possession de la couronne d'Angleterre, qui étoit un fief du saint Siége, sans son aveu, et ne lui donna aucune espérance de mériter ses bonnes grâces, qu'en renonçant à ses prétentions, et se soumettant au siége de Rome. De tels discours, s'ils sont véritables, n'étoient guère propres à ramener une reine. Élisabeth rebutée s'éloigna aisément d'un Siége dont aussi bien les décrets condamnoient sa naissance, et s'engagea dans la nouvelle réformation : mais elle n'approuvoit pas celle d'Édouard en tous ses chefs. Il y avoit quatre points qui lui faisoient peine[2]; celui des cérémonies, celui des images, celui de la présence réelle, et celui de la primauté ou suprématie royale : et il faut ici raconter ce qui fut fait de son temps sur ces quatre points.

Pour ce qui est des cérémonies, « elle aimoit, dit M. Burnet[3], celles que le roi son père avoit retenues; et recherchant l'éclat et la pompe jusque dans le service divin, elle estimoit que les ministres de son frère avoient outré le retranchement des ornements extérieurs, et trop dépouillé la religion. » Je ne vois pas néanmoins qu'elle ait rien fait sur cela de considérable.

Pour les images, « son dessein étoit, surtout, de les conserver dans les églises, et dans le service divin; elle faisoit tous ses efforts pour cela; car elle affectionnoit extrêmement les images, qu'elle croyoit d'un grand secours pour exciter la dévotion; et tout au moins elle estimoit que les églises en seroient bien plus fréquentées[4]. » C'étoit en penser au fond tout ce qu'en pensent les catholiques. « Si elles excitent la dévotion » envers Dieu, elles pouvoient bien aussi en exciter les marques extérieures : c'est là tout le culte que nous leur rendons : « y être affectionné » dans ce sens, comme la reine Élisabeth, n'étoit pas un sentiment si grossier qu'on veut à présent nous le faire croire; et je doute que M. Burnet voulût accuser une reine qui, selon lui, a fixé la religion en Angleterre, d'avoir eu des sentiments d'idolâtrie. Mais le parti des iconoclastes avoit prévalu : la reine ne leur put résister; et on lui fit tellement outrer la matière, que « non contente d'ordonner qu'on ôtât les images des églises, elle défendit à tous ses sujets de les garder dans leurs maisons[5] : » il n'y eut que le crucifix qui s'en sauva; encore ne fût-ce que dans la chapelle royale, d'où l'on ne put persuader à la reine de l'arracher[6].

Il est bon de considérer ce que les protestants lui représentèrent, pour l'obliger à cette ordonnance contre les images, afin qu'on en voie ou la vanité ou l'excès. Le fondement principal est que le « deuxième commandement défend de faire des images à la similitude de Dieu[7] : » ce qui manifestement ne conclut rien contre les images ni de Jésus-Christ en tant qu'homme, ni des saints, ni en général contre celles où l'on déclare publiquement, comme fait l'Église catholique, qu'on

1. Burn., liv. III, pag. 555. — 2. Ibid., pag. 558. — 3. Ibid., pag. 557.
4. Ibid., pag. 551, 558. — 5. Ibid., pag. 590. — 6. Thuan., lib. XXI, an. 1559.
7. Burn., ibid.

ne prétend nullement représenter la Divinité. Le reste étoit si excessif que personne ne le peut soutenir : car ou il ne conclut rien ou il conclut à la défense absolue de l'usage de la peinture et de la sculpture; foiblesse qui à présent est universellement rejetée de tous les chrétiens, et réservée à la superstition et grossièreté des mahométans et des juifs.

La reine demeura plus ferme sur le point de l'eucharistie. Il est de la dernière importance de bien comprendre ses sentiments, selon que M. Burnet les rapporte[1] : « Elle estimoit qu'on s'étoit restreint, du temps d'Édouard, sur certains dogmes, dans des limites trop étroites et sous des termes trop précis; qu'il falloit user d'expressions plus générales, où les partis opposés trouvassent leur compte. » Voilà ses idées en général. En les appliquant à l'eucharistie, « son dessein étoit de faire concevoir en des paroles un peu *vagues* la manière de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Elle trouvoit fort mauvais que par des explications si subtiles on eût chassé du sein de l'Église ceux qui croyoient la présence corporelle. » Et encore[2] : « Le dessein étoit de dresser un office pour la communion, dont les expressions fussent si bien ménagées, qu'en évitant de condamner la présence corporelle, on réunit tous les Anglois dans une seule et même Église. »

On pourroit croire peut-être que la reine jugea inutile de s'expliquer contre la présence réelle, à cause que ses sujets se portoient d'eux-mêmes à l'exclure; mais au contraire, « la plupart des gens étoient imbus de ce dogme de la présence corporelle : ainsi la reine chargea les théologiens de ne rien dire qui le censurât absolument; mais de le laisser indécis, comme une opinion spéculative que chacun auroit la liberté d'embrasser ou de rejeter. »

C'étoit ici une étrange variation dans un des principaux fondements de la réformation anglicane. Dans la Confession de foi de 1551, sous Édouard, on avoit pris avec tant de force le parti contraire à la présence réelle, qu'on la déclara impossible et contraire à l'ascension de Notre-Seigneur. Lorsque sous la reine Marie, Cranmer fut condamné comme hérétique, il reconnut que le sujet principal de sa condamnation « fut de ne point reconnoître dans l'eucharistie une présence corporelle de son Sauveur. « Ridley, Latimer et les autres prétendus martyrs de la réformation anglicane, rapportés par M. Burnet, ont souffert pour la même cause. Calvin en dit autant des martyrs françois, dont il oppose l'autorité aux luthériens[3]. Cet article paroissoit encore si important en 1549, et durant le règne d'Édouard, que lorsqu'on y voulut travailler à faire « un système de doctrine qui embrassât, » dit M. Burnet[4], « tous les points fondamentaux de la religion, on approfondit surtout l'opinion de la présence de Jésus-Christ dans le sacrement. » C'étoit donc alors non-seulement un des points fondamentaux, mais encore parmi les fondamentaux un des premiers. Si c'étoit un point si fondamental, et le principal sujet de ces martyrs tant vantés,

1. Burn., lib. III, pag. 557. — 2. Ibid., pag. 579.
3. Calv. *Diluc. explic. Opusc.*, pag. 861. — 4. Lib. II, pag. 158.

on ne pouvoit l'expliquer en termes trop précis. Après une explication aussi claire que celle qu'on avoit donnée sous Édouard, en revenir, comme vouloit Élisabeth, « à des expressions générales » qui laissassent la chose « indécise, » et « où les partis opposés trouvassent leur compte, » en sorte qu'on en pût croire tout ce qu'on voudroit, c'étoit trahir la vérité et lui égaler l'erreur. En un mot, « ces termes vagues » dans une Confession de foi n'étoient qu'une illusion dans la matière du monde la plus sérieuse, et qui demande le plus de sincérité. C'est ce que les réformés d'Angleterre eussent dû représenter à Élisabeth. Mais la politique l'emporta contre la religion, et l'on n'étoit plus d'humeur à tant rejeter la présence réelle. Ainsi « l'article XXIX » de la Confession d'Édouard, où elle étoit condamnée, « fut fort changé[1] : » on y ôta tout ce qui montroit la présence réelle impossible, et contraire à la séance de Jésus-Christ dans les cieux. « Toute cette forte explication, dit M. Burnet, fut effacée dans l'original avec du vermillon. » L'historien remarque avec soin qu'on peut encore la lire : mais cela même est un témoignage contre la doctrine qu'on efface. On vouloit qu'on la pût lire encore, afin qu'il restât une preuve que c'étoit précisément celle-là qu'on avoit voulu retrancher. On avoit dit à la reine Élisabeth, sur les images, que « la gloire des premiers réformateurs seroit flétrie, si l'on venoit à rétablir dans les églises ce que ces zélés martyrs de la pureté évangélique avoient pris soin d'abattre[2]. » Ce n'étoit pas un moindre attentat de retrancher de la Confession de foi de ces prétendus martyrs ce qu'ils avoient y mis contre la présence réelle, et d'en ôter la doctrine pour laquelle ils avoient versé leur sang. Au lieu de leurs termes simples et précis, on se contenta de dire selon le dessein d'Élisabeth, « en termes vagues, que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ est donné et reçu d'une manière spirituelle, et que le moyen par lequel nous le recevons est la foi[3]. » La première partie de l'article est très-variable, en prenant « la manière spirituelle » pour une manière au-dessus des sens et de la nature, comme la prennent les catholiques et les luthériens ; et la seconde n'est pas moins certaine, en prenant la réception pour la réception utile, et au sens que saint Jean disoit en parlant de Jésus-Christ, que « les siens ne le reçurent pas[4], » encore qu'il fût au monde en personne au milieu d'eux : c'est-à-dire, qu'ils ne reçurent ni sa doctrine ni sa grâce. Au surplus ce qu'on ajoutoit dans la Confession d'Édouard sur la communion des impies, qui ne reçoivent que les symboles, fut pareillement retranché; et on prit soin de n'y conserver sur la présence réelle que ce qui pouvoit être approuvé par les catholiques et les luthériens.

Par la même raison on changea dans la liturgie d'Édouard ce qui condamnoit la présence corporelle. Par exemple, on y expliquoit qu'en se mettant à genoux, lorsqu'on recevoit l'eucharistie, « on ne prétendoit rendre par là aucune adoration à une présence corporelle de la chair et du sang; cette chair et ce sang n'étant point ailleurs que dans

1. Burn., liv. III, pag. 601. — 2. Ibid., pag. 588. — 3. Ibid., pag. 601.
4. Joan., I, 10, 11.

le ciel[1]. » Mais sous Élisabeth on retrancha ces paroles, et on laissa la liberté tout entière d'adorer dans l'eucharistie la chair et le sang de Jésus-Christ comme présents. Ce que les prétendus martyrs et les auteurs de la réformation anglicane avoient regardé comme une grossière idolâtrie, devint sous Élisabeth une action innocente. Dans la seconde liturgie d'Édouard on avoit ôté ces paroles, qu'on avoit laissées dans la première : « Le corps ou le sang de Jésus-Christ garde ton corps et ton âme pour la vie éternelle; » mais ces mots, qu'Édouard avoit retranchés parce qu'ils sembloient « trop favoriser la présence corporelle, furent rétablis par Élisabeth[2]. » La foi alloit au gré des rois; et ce que nous venons de voir ôté dans la liturgie par la même reine, y fut depuis remis sous le feu roi Charles II.

Malgré tous ces changements dans des choses si essentielles, M. Burnet veut que nous croyions qu'il n'y eut point de variations dans la doctrine de la réforme en Angleterre. « On y détruisoit, dit-il[3], alors, » tout de même qu'aujourd'hui, le dogme de la présence corporelle; et « seulement on estima qu'il n'étoit ni nécessaire ni avantageux de s'expliquer trop nettement là-dessus : » comme si on pouvoit s'expliquer trop nettement sur la foi. Mais il faut encore aller plus avant. C'est varier manifestement dans la doctrine, non-seulement d'en embrasser une contraire, mais encore de laisser indécis ce qui auparavant étoit décidé. Si les anciens catholiques après avoir décidé, en termes précis, l'égalité du Fils de Dieu avec son Père, avoient supprimé ce qu'ils en avoient prononcé à Nicée, pour se contenter simplement de l'appeler Dieu, en termes vagues, et au sens que les ariens n'avoient pu nier, en sorte que ce qu'on avoit si expressément décidé devînt indécis et indifférent, n'auroient-ils pas manifestement changé la foi de l'Église, et fait un pas en arrière? Or c'est ce qu'a fait l'Église anglicane sous Élisabeth; et on ne peut pas en convenir plus clairement que M. Burnet en est convenu dans les paroles que nous avons rapportées, où il paroît en termes formels que ce ne fut ni par hasard ni par oubli qu'on omit les expressions, du temps d'Édouard; mais par un dessein bien médité « de ne rien dire qui censurât la présence corporelle, et au contraire de laisser ce dogme indécis, en sorte que chacun eût la liberté de l'embrasser ou de le rejeter : » ainsi, ou sincèrement ou par politique, on revint de la foi des réformateurs, et on laissa pour indifférent le dogme de la présence corporelle, contre lequel ils avoient combattu jusqu'au sang.

C'est là encore l'état présent de l'Église d'Angleterre, si nous en croyons M. Burnet. Ça été sur ce fondement que l'évêque Guillaume Bedel, dont il a écrit la vie, crut qu'un grand nombre de luthériens, qui s'étoient réfugiés à Dublin, pouvoient communier sans crainte avec l'Église anglicane[4], « qui en effet, dit M. Burnet, a eu une telle modération sur ce point (de la présence réelle), que, n'y ayant aucune définition positive de la manière dont le corps de Jésus-Christ est

1. Burn., liv. II, pag. 580. — 2. Ibid., liv. I, pag. 259.
3. Ibid., liv. III, pag. 602. — 4. *Vie de Guill. Bedel*, pag. 132, 133.

présent dans le sacrement, les personnes de différent sentiment peuvent pratiquer le même culte sans être obligées de se déclarer, et sans qu'on puisse présumer qu'elles contredisent leur foi. » C'est ainsi que l'Église d'Angleterre a réformé ses réformateurs et corrigé ses maîtres.

Au reste, ni sous Édouard, ni sous Élisabeth, la réformation anglicane n'employa jamais dans l'explication de l'eucharistie ni la substance du corps, ni ces opérations incompréhensibles tant exaltées par Calvin. Ces expressions favorisoient trop une présence réelle, et c'est pourquoi on ne s'en servit ni sous Édouard où on la vouloit exclure, ni sous Élisabeth où on vouloit laisser la chose indécise; et l'Angleterre sentit bien que ces mots de Calvin, peu convenables à la doctrine du sens figuré, n'y pouvoient être introduits qu'en forçant trop visiblement leur sens naturel.

Il reste que nous expliquions l'article de la suprématie. Il est vrai qu'Élisabeth y répugnoit; et ce titre de chef de l'Église, trop grand à son avis, même dans les rois, lui parut encore plus insupportable, pour ne pas dire plus ridicule, dans une reine [1]. Un célèbre prédicateur protestant lui avoit, dit M. Burnet, « suggéré cette délicatesse ; » c'est-à-dire qu'il y avoit encore quelque reste de pudeur dans l'Église anglicane, et que ce n'étoit pas sans quelque remords qu'elle abandonnoit son autorité à la puissance séculière : mais la politique l'emporta encore en ce point. Avec toute la secrète honte que la reine avoit pour sa qualité de chef de l'Église, elle l'accepta, et l'exerça sous un autre nom. Par une loi publiée en 1559, « on attacha de nouveau la primauté ecclésiastique à la couronne : on déclara que le droit de faire les visites ecclésiastiques, et de corriger ou de réformer les abus de l'Église, étoit annexé pour toujours à la royauté; et qu'on ne pourroit exercer aucune charge publique, soit civile, ou militaire, ou ecclésiastique, sans jurer de reconnoître la reine pour souveraine gouvernante dans tout son royaume, en toutes sortes de causes séculières et ecclésiastiques [2] » Voilà donc à quoi aboutit le scrupule de la reine; et tout ce qu'elle adoucit dans les lois de Henri VIII, sur la primauté des rois, fut qu'au lieu que sous ce roi on perdoit la « vie » en la niant, sous Élisabeth « on ne perdoit que ses biens [3]. »

Les évêques catholiques se souvinrent à cette fois de ce qu'ils étoient; et attachés invinciblement à l'Église catholique et au saint Siége, ils furent déposés pour avoir constamment refusé de souscrire à la primauté de la reine [4], aussi bien qu'aux autres articles de la réforme. Mais Parker, archevêque protestant de Cantorberi, fut le plus zélé à subir le joug [5]. C'étoit à lui qu'on adressoit les plaintes contre le scrupule qu'avoit la reine sur la qualité de chef : on lui rendoit compte de ce qu'on faisoit pour engager les catholiques à la reconnoître; et enfin la réformation anglicane ne pouvoit plus compatir avec la liberté et l'autorité que Jésus-Christ avoit donnée à son Église. Ce qui avoit été résolu dans le parlement, en 1559, en faveur de la primauté de la reine.

1. Burn., liv. III, pag. 558, 571. — 2. Ibid., pag. 570 et seq.
3. Ibid., pag. 571. — 4. Ibid., 572, 586, etc. — 5. Ibid., 751 et seq.

fut reçu dans le synode de Londres, en 1562, du commun consentement de tout le clergé, tant du premier que du second ordre.

Là on inséra en ces termes la suprématie, parmi les articles de foi : « La majesté royale a la souveraine puissance dans ce royaume d'Angleterre et dans les autres domaines ; et le souverain gouvernement de tous les sujets, soit ecclésiastiques ou laïques, lui appartient en toutes sortes de causes, sans qu'ils puissent être assujettis à aucune puissance étrangère[1]. » On voulut exclure le pape par ces derniers mots; mais comme ces autres mots « en toutes sortes de causes, » mis ici sans restriction, comme on avoit fait dans l'acte du parlement, emportoient une pleine souveraineté, même dans les causes ecclésiastiques, sans en excepter celle de la foi; ils eurent honte d'un si grand excès, et y apportèrent ce tempérament : « Quand nous attribuons à la majesté royale ce souverain gouvernement dont nous apprenons que plusieurs calomniateurs sont offensés, nous ne donnons pas à nos rois l'administration de la parole et des sacrements; ce que les ordonnances de notre reine Élisabeth montrent clairement : mais nous lui donnons seulement la prérogative que l'Écriture attribue aux princes pieux, de pouvoir contenir dans leur devoir tous les ordres, soit ecclésiastiques, soit laïques, et réprimer les contumaces par le glaive de la puissance civile. »

Cette explication est conforme à une déclaration que la reine avoit publiée; où elle disoit d'abord, qu'elle étoit « fort éloignée de vouloir administrer les choses saintes[2]. » Les protestants, aisés à contenter sur le sujet de l'autorité ecclésiastique, crurent par là être à couvert de tout ce que la suprématie avoit de mauvais; mais en vain : car il ne s'agissoit pas de savoir si les Anglois attribuoient à la royauté l'administration de la parole et des sacrements. Qui les a jamais accusés de vouloir que leurs rois montassent en chaire, ou administrassent la communion et le baptême? et qu'y a-t-il de si rare dans cette déclaration, où la reine Élisabeth reconnoît que ce ministère ne lui appartient pas? La question étoit de savoir si dans ces matières la majesté royale a une simple direction et exécution extérieure, ou si elle influe au fond dans la validité des actes ecclésiastiques. Mais encore qu'en apparence on la réduisît dans cet article à la simple exécution, le contraire paroissoit trop dans la pratique. La permission de prêcher s'accordoit par lettres patentes et sous le grand sceau. La reine faisoit les évêques avec la même autorité que le roi son père et le roi son frère, et pour un temps limité, si elle vouloit. La commission pour les consacrer émanoit de la puissance royale. Les excommunications étoient décernées par la même autorité. La reine régloit par ses édits non-seulement le culte extérieur, mais encore la foi et le dogme, ou les faisoit régler par son parlement, dont les actes recevoient d'elle leur validité[3]. et il n'y a rien de plus inouï que ce qu'on y fit alors.

1. *Synt. Lond.*, art. XXXVII; *Synt. Gen.*, 1 part., pag. 107.
2. Burn., liv. III, pag. 591.
3. Ibid., 2 part., liv. III, pag. 560, 570, 573, 579, 580, 583, 590, 591, 593, 594, 597, etc.

Le parlement prononça directement sur l'hérésie : il régla les conditions sous lesquelles une doctrine passeroit pour hérétique; et où ces conditions ne se trouveroient pas dans cette doctrine, il défendit de la condamner, et « s'en réserva la connoissance[1]. » Il ne s'agit pas de savoir si la règle que le parlement prescrivit est bonne ou mauvaise, mais si le parlement, un corps séculier dont les actes recoivent du prince leur validité, peut décider sur les matières de la foi, et « s'en réserver la connoissance, » c'est-à-dire se l'attribuer, et l'interdire aux évêques, à qui Jésus-Christ l'a donnée : car ce que disoit le parlement, qu'il agiroit « de concert avec l'assemblée du clergé[2], » n'étoit qu'une illusion, puisque enfin c'étoit toujours réserver la suprême autorité au parlement, et écouter les pasteurs plutôt comme consulteurs dont on prenoit les lumières, que comme juges naturels, à qui seuls la décision appartenoit de droit divin. Je ne crois pas qu'un cœur chrétien puisse écouter sans gémir un tel attentat sur l'autorité pastorale et sur les droits du sanctuaire.

Mais de peur qu'on ne s'imagine que toutes ces entreprises de l'autorité séculière sur les droits du sanctuaire fussent simplement des usurpations des laïques, sans que le clergé y consentît, sous prétexte qu'il auroit donné l'explication que nous avons vue à la suprématie de la reine dans l'article XXXVII de la Confession de foi, ce qui précède et ce qui suit fait voir le contraire. Ce qui précède; puisque ce synode, composé, comme on vient de voir, des deux ordres du clergé, voulant établir la validité de l'ordination des évêques, des prêtres, et des diacres, la fonde sur la formule contenue « dans le livre de la Consécration des archevêques et des évêques, et de l'ordination des prêtres et des diacres, fait *depuis peu*, dans le temps d'Édouard VI, et confirmé par l'autorité du parlement[3]. » Foibles évêques, malheureux clergé, qui aime mieux prendre la forme de la consécration dans le livre fait « depuis peu, » il n'y avoit que dix ans, sous Édouard VI, et confirmé par l'autorité du parlement, que dans le livre des Sacrements de saint Grégoire, auteur de leur conversion, où ils pouvoient lire encore la forme selon laquelle leurs prédécesseurs, et le saint moine Augustin leur premier apôtre, avoient été consacrés; quoique ce livre fût appuyé, non point à la vérité par l'autorité des parlements, mais par la tradition universelle de toutes les Églises chrétiennes.

Voilà sur quoi ces évêques fondèrent la validité de leur sacre, et celle de l'ordination de leurs prêtres et de leurs diacres[4], et cela se fit conformément à une ordonnance du parlement de 1559, où le doute sur l'ordination fut résolu par un arrêt qui autorisoit le cérémonial des ordinations joint avec la liturgie d'Édouard : de sorte que si le parlement n'avoit pas fait ces actes, l'ordination de tout le clergé seroit demeurée douteuse.

Les évêques et le clergé, qui avoient ainsi mis sous le joug l'auto-

1. Burn., pag. 571. — 2. Ibid.
3. *Synt. Lond.*, art. XXXVI; *Sant. Gen.*, pag. 107.
4. Burn., loc. mox cit., pag. 580.

rité ecclésiastique, finissent d'une manière digne d'un tel commencement, lorsque ayant expliqué leur foi dans tous les articles précédents, au nombre de XXXIX, ils en font un dernier où ils déclarent que « ces articles, autorisés par l'approbation et le consentement, « per ascen« sum et consensum, » de la reine Élisabeth, doivent être reçus et exécutés par tout le royaume d'Angleterre. » Où nous voyons l'approbation de la reine, et non-seulement « son consentement » par soumission, mais encore « son assentiment, » pour ainsi parler, par expresse délibération, mentionné dans l'acte comme une condition qui le rend valable; en sorte que les décrets des évêques sur les matières les plus attachées à leur ministère reçoivent leur dernière forme et leur validité dans le même style que les actes du parlement par l'approbation de la reine, sans que ces foibles évêques aient osé témoigner, à l'exemple de tous les siècles précédents, que leurs décrets, valables par eux-mêmes et par l'autorité sainte que Jésus-Christ avoit attachée à leur caractère, n'attendoient de la puissance royale qu'une entière soumission et une protection extérieure. C'est ainsi qu'en oubliant avec les anciennes institutions de leur Église le chef que Jésus-Christ leur avoit donné, et se donnant eux-mêmes pour chefs leurs princes, que Jésus-Christ n'avoit pas établis pour cette fin, ils se sont de telle sorte ravilis, que nul acte ecclésiastique, pas même ceux qui regardent la prédication, les censures, la liturgie, les sacrements et la foi même, n'a de force en Angleterre qu'autant qu'il est approuvé et validé par les rois, ce qui au fond donne aux rois plus que la parole, et plus que l'administration des sacrements, puisqu'il les rend souverains arbitres de l'un et de l'autre.

C'est par la même raison que nous voyons la première Confession de l'Écosse, depuis qu'elle est protestante, publiée au nom des États et du parlement[1], et une seconde Confession du même royaume, qui porte pour titre : *Générale Confession de la vraie foi chrétienne, selon la parole de Dieu, et les actes de nos parlements*[2]. »

Il a fallu une infinité de déclarations différentes pour expliquer que ces actes n'attribuoient pas la juridiction épiscopale à la royauté : mais tout cela n'est que des paroles; puisqu'au fond il demeure toujours pour certain, que nul acte ecclésiastique n'a de force dans ce royaume-là, non plus qu'en celui d'Angletere, si le roi et le parlement ne les autorisent.

J'avoue que nos calvinistes paroissent bien éloignés de cette doctrine; et je trouve non-seulement dans Calvin, comme je l'ai déjà dit, mais encore dans les synodes nationaux, des condamnations expresses de ceux qui confondent le gouvernement civil avec le gouvernement ecclésiastique, « en faisant le magistrat chef de l'Église, ou en soumettant au peuple le gouvernement ecclésiastique[3]. » Mais il n'y a rien parmi ces messieurs qui ne s'accommode, pourvu qu'on soit ennemi du pape et de Rome : tellement qu'à force d'explications et d'é-

1. *Synt. Gen.*, 1 part., pag. 109. — 2. Ibid., pag. 126.
3. *Syn. de Paris*, 1565; *Syn. de la Rochelle*, 1571.

quivoques les calvinistes ont été gagnés, et on les a fait venir en Angleterre jusqu'à souscrire la suprématie.

On voit, par toute la suite des actes que nous avons rapportés, que c'est en vain qu'on nous veut persuader que sous le règne d'Élisabeth cette suprématie ait été réduite à des termes plus raisonnables que sous les règnes précédents[1], puisqu'on n'y voit au contraire aucun adoucissement dans le fond. Un des fruits de la primauté fut que la reine envahit les restes des biens de l'Église, sous prétextes d'échanges désavantageux, même ceux des évêchés, qui seuls jusqu'alors étoient demeurés sacrés et inviolables[2]. A l'exemple du roi son père, pour engager sa noblesse dans les intérêts de la primauté et de la réforme, leur fit don d'une partie de ces biens sacrés : et cet état de l'Église, mise sous le joug dans son spirituel et dans son temporel tout ensemble, s'appelle la réformation de l'Église, et le rétablissement de la pureté évangélique.

Cependant, si on doit juger, selon la règle de l'Évangile, de cette réformation par ses fruits, il n'y a jamais eu rien de plus déplorable; puisque l'effet qu'a produit ce misérable asservissement du clergé, c'est que la religion n'y a plus été qu'une politique : on y a fait tout ce qu'ont voulu les rois. La réformation d'Édouard, où l'on avoit changé toute celle de Henri VIII, a changé elle-même en un moment sous Marie, et Élisabeth a détruit en deux ans tout ce que Marie avoit fait.

Les évêques, réduits à quatorze, demeurèrent fermes avec cinquante ou soixante ecclésiastiques[3] : mais à la réserve d'un si petit nombre, dans un si grand royaume, tout le reste fut entraîné par les décisions d'Élisabeth avec si peu d'attachement à la doctrine nouvelle qu'on leur faisoit embrasser, « qu'il y a même de l'apparence, de l'aveu de M. Burnet[4], que si le règne d'Élisabeth eût été court, et si un prince de la communion romaine eût pu parvenir à la couronne avant la mort de tous ceux de cette génération, on les auroit vus changer avec autant de facilité qu'ils avoient fait sous l'autorité de Marie. »

Dans cette même Confession de foi, confirmée sous Élisabeth en 1562, il y a deux points importants sur la Justification. Dans l'un on rejette assez clairement l'inamissibilité de la justice, en déclarant « qu'après avoir reçu le Saint-Esprit nous pouvons nous éloigner de la grâce donnée, et ensuite nous relever et nous corriger[5]. » Dans l'autre, la certitude de la prédestination semble tout à fait exclue; lorsque après avoir dit que « la doctrine de la prédestination est pleine de consolation pour les vrais fidèles, en confirmant la foi que nous avons d'obtenir le salut par Jésus-Christ, » on ajoute, « qu'elle précipite les hommes charnels ou dans le désespoir, ou dans une pernicieuse sécurité malgré leur mauvaise vie. » Et on conclut « qu'il faut embrasser les promesses divines comme elles nous sont proposées *en termes généraux* dans l'Écriture, et suivre dans nos actions la volonté de Dieu, comme elle est

1. Burn., liv. III, pag. 571, 592, etc.
2. Thuan, lib. XXI, 1559; Burn., lib. III, pag. 584.
3. Ibid., pag. 594. — 4. Ibid., p. 595.
5. *Synt. gen.*, 1 part.; *Conf. angl.*, art XVI, XVII, p. 102.

expressément révélée dans sa parole; » ce qui semble exclure cette certitude spéciale où on oblige chaque fidèle en particulier à croire, comme de foi, qu'il est du nombre des élus et compris dans ce décret absolu par lequel Dieu veut les sauver : doctrine qui en effet ne plaît guère aux protestants d'Angleterre; quoique non-seulement ils la souffrent dans les calvinistes, mais encore que les députés de cette Église l'aient autorisée, comme nous verrons[1], dans le synode de Dordrecht.

La reine Élisabeth favorisoit secrètement la disposition que ceux de France avoient à la révolte[2] : ils se déclarèrent à peu près dans le même temps que la réformation anglicane prit sa forme sous cette reine. Après environ trente ans, nos réformés se lassèrent de tirer leur gloire de leur souffrance: leur patience n'alla pas plus loin. Ils cessèrent aussi d'exagérer à nos rois leur soumission. Cette soumission ne dura qu'autant que les rois furent en état de les contenir. Sous les forts règnes de François Ier et de Henri II ils furent à la vérité fort soumis, et ne firent aucun semblant de vouloir prendre les armes. Le règne aussi foible que court de François II leur donna de l'audace: ce feu longtemps caché éclata enfin dans la conjuration d'Amboise. Cependant il restoit encore assez de force dans le gouvernement pour éteindre la flamme naissante: mais durant la minorité de Charles IX, et sous la régence d'une reine dont toute la politique n'alloit qu'à se maintenir par de dangereux ménagements, la révolte parut tout entière, et l'embrasement fut universel par toute la France. Le détail des intrigues et des guerres ne me regarde pas; et je n'aurois même point parlé de ces mouvements, si, contre toutes les déclarations et protestations précédentes, ils n'avoient produit dans la réforme cette nouvelle doctrine, qu'il est permis de prendre les armes contre son prince et sa patrie pour la cause de la religion.

On avoit bien prévu que les nouveaux réformés ne tarderoient pas à en venir à de semblables attentats. Pour ne point rappeler ici les guerres des albigeois, les séditions des viclefites en Angleterre, et les fureurs des taborites en Bohême, on n'avoit que trop vu à quoi avoient abouti toutes les belles protestations des luthériens en Allemagne. Les ligues et les guerres au commencement détestées, aussitôt que les protestants se sentirent, devinrent permises, et Luther ajouta cet article à son Évangile. Les ministres des vaudois avoient encore tout nouvellement enseigné cette doctrine; et la guerre fut entreprise dans les Vallées contre les ducs de Savoie, qui en étoient les souverains[3]. Les nouveaux réformés de France ne tardèrent pas à suivre ces exemples, et on ne peut pas douter qu'ils n'y aient été engagés par leurs docteurs.

Pour la conjuration d'Amboise, tous les historiens le témoignent; et Bèze même en est d'accord dans son Histoire ecclésiastique. Ce fut sur l'avis des docteurs que le prince de Condé se crut innocent, ou fit semblant de le croire; quoiqu'un si grand attentat eût été entrepris sous ses ordres. On résolut dans le parti de lui fournir « hommes et

1. Liv. XIV. — 2. Burn., liv. III, pag. 559, 617.
3. Thuan., lib. XXVII, 1560, tom. II, p. 17; La Poplin., liv. VII, pag. 246, 255.

argent, » afin que « la force lui demeurât: » de sorte qu'il ne s'agissoit de rien moins, après l'enlèvement violent des deux Guises dans le propre château d'Amboise où le roi étoit, que d'allumer dès lors dans tout le royaume le feu de la guerre civile [1]. Tout le gros de la réforme entra dans ce dessein; et la province de Saintonge est louée par Bèze en cette occasion, « d'avoir fait son devoir comme les autres [2]. » Le même Bèze témoigne un regret extrême de ce qu'une si juste entreprise a manqué, et en attribue le mauvais succès à la déloyauté de quelques-uns.

Il est vrai qu'on voulut donner à cette entreprise, comme on a fait à toutes les autres de cette nature, un prétexte de bien public, pour y attirer quelques catholiques, et sauver à la réforme l'infamie d'un tel attentat. Mais quatre raisons démontrent que c'étoit au fond une affaire de religion, et une entreprise menée par les réformés. La première est qu'elle fut faite à l'occasion des exécutions de quelques-uns du parti; et surtout de celle d'Anne du Bourg, ce fameux prétendu martyr. C'est après l'avoir racontée avec les autres mauvais traitements qu'on faisoit aux luthériens (alors on nommoit ainsi toute la réforme) que Bèze fait suivre l'histoire de la conspiration; et à la tête des motifs qui la firent naître, il met « ces façons de faire ouvertement tyranniques, et les menaces dont on usoit à cette occasion envers les plus grands du royaume: » comme le prince de Condé et les Châtillons. C'est alors, dit-il, que « plusieurs seigneurs se réveillèrent comme d'un profond sommeil: d'autant plus, continue cet historien, qu'ils considéroient que les rois François et Henri n'avoient jamais voulu attenter à la personne des gens d'État (c'est-à-dire des gens de qualité), se contentant de battre le chien devant le loup; et qu'on faisoit tout le contraire alors: qu'on devoit pour le moins, à cause de la multitude, user de remèdes moins corrosifs, et n'ouvrir pas la porte à un million de séditions. »

En vérité l'aveu est sincère. Tant qu'on ne punit que la lie du peuple, les seigneurs du parti ne s'émurent pas, et les laissèrent traîner au supplice. Lorsqu'ils se virent menacés comme les autres, ils songèrent à prendre les armes, ou, comme parle l'auteur, « chacun fut contraint de penser à son particulier; et commencèrent plusieurs à se rallier ensemble, pour regarder à quelque juste défense, pour remettre sur l'ancien et légitime gouvernement du royaume. » Il falloit bien ajouter ce mot pour couvrir le reste; mais ce qui précède fait assez voir ce qu'on prétendoit, et la suite le justifie encore plus clairement. Car ces moyens de juste défense furent, que « la chose étant proposée aux jurisconsultes et gens de renom de France et d'Allemagne, comme aussi aux plus doctes théologiens, il se trouva qu'on se pouvoit légitimement opposer au gouvernement usurpé par ceux de Guise, et prendre les armes à un besoin pour repousser leur violence, pourvu que les princes du sang qui sont nés en tels cas légitimes magistrats, ou l'un

1. Thuan., 1560, tom. I, liv. XXIV, pag. 752; La Poplin., liv. VI; Bèze, *Hist. ecclés.*, liv. III, pag. 250, 254, 270.
2. Ibid., 313.

d'eux le voulût entreprendre, surtout à la requête des États de France, ou de la plus saine partie d'iceux[1]. » C'est donc ici une seconde démonstration contre la nouvelle réforme, en ce que les théologiens que l'on consulta étoient protestants; comme il est expressément expliqué par M. de Thou, auteur non suspect[2]. Et Bèze le fait assez voir, lorsqu'il dit qu'on prit l'avis « des plus doctes théologiens, » qui, selon lui, ne pouvoient être que des réformés. On en peut bien croire autant des jurisconsultes; et jamais on n'en a nommé aucun qui fût catholique.

Une troisième démonstration qui résulte des mêmes paroles, c'est que ces princes du sang, « magistrats nés dans cette affaire, » furent réduits au seul prince de Condé, protestant déclaré, quoiqu'il y en eût pour les moins cinq ou six autres, et entre autres le roi de Navarre, frère aîné du prince et premier prince du sang; mais que le parti craignoit plutôt qu'il n'en étoit assuré: circonstance qui ne laisse pas le moindre doute que le dessein de la nouvelle réforme ne fût d'être maîtresse de l'entreprise.

Et non-seulement le prince est le seul qu'on met à la tête de tout le parti; mais, ce qui fait la quatrième et dernière conviction contre la réforme, c'est que « cette plus saine partie des États » dont on demandoit le concours, furent presque tous de ces réformés. Les ordres les plus importants et les plus particuliers s'adressoient à eux, et l'entreprise les regardoit seuls[3]; car le but qu'on s'y proposa étoit, comme l'avoue Bèze[4], « qu'une Confession de foi fût présentée au roi, pourvu d'un bon et légitime conseil. » On voit assez clairement que « ce conseil n'auroit jamais été bon et légitime » que le prince de Condé avec son parti n'en fût le maître, et que les réformés n'eussent obtenu ce qu'ils vouloient. L'action devoit commencer par une requête qu'ils eussent présentée au roi pour avoir la liberté de conscience; et celui qui conduisoit tout fut La Renaudie, un faussaire, et condamné comme tel à de rigoureuses peines par l'arrêt d'un parlement où il plaidoit un bénéfice; qui ensuite réfugié à Genève, hérétique par dépit, « brûlant du désir de se venger, et de couvrir l'infamie de sa condamnation par quelque action hardie[5], » entreprit de soulever autant qu'il pourroit trouver de mécontents; et à la fin retiré à Paris, chez un avocat huguenot, ordonnoit tout de concert avec Antoine Chandieu, ministre de Paris, qui depuis se fit nommer Sadaël.

Il est vrai que l'avocat huguenot chez qui il logeoit, et Lignères, autre huguenot, eurent horreur d'un crime si atroce, et découvrirent l'entreprise[6]: mais cela n'excuse pas la réforme, et ne fait que nous montrer qu'il y avoit des particuliers dans la secte dont la conscience étoit meilleure que celle des théologiens et des ministres, et que celle de Bèze même et de tout le gros du parti, qui se jeta dans la conspi-

1. Bèze, *Hist. ecclés.*, liv. III, pag. 249.
2. Lib. XXIV, pag. 373. Edit. Genev. — 3. La Poplin., liv. VI, pag. 164, etc.
4. *Hist. eccl.*, liv. III, pag. 313.
5. Thuan., 1569, tom. I, liv. XXIV, pag. 733, 738.
6. Bèze, Thuan., La Poplin., ibid.

ration par toutes les provinces du royaume. Aussi avons nous vu [1] que le même Bèze accuse de « déloyauté » ces deux fidèles sujets qui seuls dans tout le parti eurent horreur du complot, et le découvrirent : de sorte que, de l'avis des ministres, ceux qui entrèrent dans ce noir dessein sont les gens de bien, et ceux qui le découvrirent sont des perfides.

Il ne sert de rien de dire que La Renaudie et tous les conjurés protestèrent qu'ils ne vouloient rien attenter contre le roi, ni contre la reine, ni contre la famille royale : car s'ensuit-il qu'on soit innocent pour n'avoir pas formé le dessein d'un si exécrable parricide? N'étoit-ce rien dans un État que d'y révoquer en doute la majorité du roi, et d'éluder les lois anciennes qui la mettoient à quatorze ans du commun consentement de tous les ordres du royaume [2]? d'entreprendre sur ce prétexte de lui donner un conseil tel qu'on voudroit? d'entrer dans son palais à main armée? de l'assaillir, et de le forcer? d'enlever dans cet asile sacré, et entre les mains du roi, le duc de Guise et le cardinal de Lorraine, à cause que le roi se servoit de leurs conseils? d'exposer toute la cour et la propre personne du roi à toutes les violences et à tout le carnage qu'une attaque si tumultuaire et l'obscurité de la nuit pouvoit produire? enfin de prendre les armes par tout le royaume, avec résolution de ne les poser qu'après qu'on auroit forcé le roi à faire tout ce qu'on voudroit [3]? Quand il ne faudroit ici regarder que l'injure particulière qu'on faisoit aux Guises, quel droit avoit le prince de Condé de disposer de ces princes; de les livrer entre les mains de leurs ennemis, qui, de l'aveu de Bèze [4], faisoient une grande partie des conjurés; et d'employer le fer contre eux, comme parle M. de Thou [5], s'ils ne consentoient pas volontairement à se retirer des affaires? Quoi! sous prétexte d'une commission particulière, donnée, comme le dit Bèze [6], « à des hommes d'une prud'homie bien approuvée (tel qu'étoit un La Renaudie), de s'enquérir secrètement, et toutefois bien et exactement, des charges imposées à ceux de Guise, » un prince du sang, de son autorité particulière, les tiendra pour bien convaincus, et les mettra au pouvoir de ceux qu'il saura être « aiguillonnés d'appétit de vengeance pour les outrages reçus d'eux, tant en leurs personnes que de leurs parents et alliés! » car c'est ainsi que parle Bèze. Que devient la société, si de tels attentats sont permis? Mais que devient la royauté, si on ose les exécuter à main armée dans le propre palais du roi, arracher ses ministres d'entre ses bras, le mettre en tutelle, mettre sa personne sacrée dans le pouvoir des séditieux, qui se seroient emparés de son château, et soutenir un tel attentat par une guerre entreprise dans tout le royaume? Voilà le fruit des conseils « des plus doctes théologiens » réformés, « et des jurisconsultes du plus grand renom. » Voilà ce que Bèze approuve, et ce que défendent encore aujourd'hui les protestants [7].

1. Ci-dessus. — 2. *Ordonnance de Charles V*, 1373-74 et les suiv.
3. Voy. La Poplin., l. VI, pag. 155 et suiv. — 4. Bèze, 250.
5. Thuan., 732, 738. — 6. Bèze, ibid. — 7. Burn., liv. III, pag. 616.

On nous allègue Calvin, qui, après que l'entreprise eut manqué, a écrit deux lettres, où il témoigne qu'il ne l'avoit jamais approuvée[1]. Mais lorsqu'on est averti d'un complot de cette nature, en est-on quitte pour le blâmer sans se mettre autrement en peine d'empêcher le progrès d'un crime si noir? Si Bèze eût cru que Calvin eût autant détesté cette entreprise qu'elle méritoit de l'être, l'auroit-il approuvée lui-même, et nous auroit-il vanté l'approbation « des plus doctes théologiens » du parti? Qui ne voit donc que Calvin agit ici trop mollement, et ne se mit guère en peine qu'on hasardât la conjuration, pourvu qu'il pût s'en disculper, en cas que le succès en fût mauvais? Si nous en croyons Brantôme, l'amiral étoit bien dans une meilleure disposition[2]: et les écrivains protestants nous vantent ce qu'il a écrit dans la Vie de ce seigneur, qu'on n'osa jamais lui parler de cette entreprise, « parce qu'on le tenoit pour un seigneur de probité, homme de bien, aimant l'honneur; et pour ce eût bien renvoyé les conjurateurs rabroués, et révélé le tout, voire aidé à leur courir sus[3]. » Mais cependant la chose fut faite; et les historiens du parti racontent avec complaisance ce qu'on ne devroit regarder qu'avec horreur.

Il n'est pas ici question d'éluder un fait constant, en discourant sur l'incertitude des histoires et sur les partialités des historiens[4]. Ces lieux communs ne sont bons que pour éblouir. Quand nos réformés douteroient de M. de Thou qu'ils ont imprimé à Genève, et dont un historien protestant vient d'écrire encore, que la foi ne leur fut jamais suspecte[5]; ils n'ont qu'à lire La Poplinière, un des leurs, et Bèze, un de leurs chefs, pour trouver leur parti convaincu d'un attentat, que l'amiral, tout protestant qu'il étoit, trouva si indigne d'un homme d'honneur.

Mais cependant ce grand homme d'honneur qui eut tant d'horreur de l'entreprise d'Amboise, ou parce qu'elle étoit manquée, ou parce que les mesures en étoient mal prises, ou parce qu'il trouva mieux ses avantages dans la guerre ouverte, ne laissa pas deux ans après de se mettre à la tête des calvinistes rebelles. Alors tout le parti se déclara. Calvin ne résista plus à cette fois; et la rébellion fut le crime de tous ses disciples. Ceux que leurs histoires célèbrent comme les plus modérés disoient seulement qu'il ne falloit point commencer[6]. Au reste, on se disoit les uns aux autres, que se laisser égorger comme des moutons sans se défendre, ce n'étoit pas le métier de gens de cœur. Mais quand on veut être gens de cœur de cette sorte, il faut renoncer à la qualité de réformateurs, et encore plus à celle de confesseurs de la foi et de martyrs : car ce n'est pas en vain que saint Paul a dit après David : « On nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie[7]; » et Jésus-Christ lui-même : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups[8]. » Nous avons en main des lettres de Cal-

1. *Crit. de Maimb.* (ouvrage de Bayle), tom. I, lett. XV, n. 6, pag. 263; Calv., ep., pag. 312, 313.
2. *Crit.*, ibid., lett. II, n. 2. — 3. Brant., *Vie de l'amiral de Châtillon.*
4. *Critiq.*, ibid., n. 1, 4. — 5. Burn., tom. I, Préf.
6. La Poplin., liv. VIII; Bèze, tom. II, liv. VI, pag. 5. — 7. *Rom.* VIII, 36.
8. Matth. X, 16.

vin, tirées de bon lieu, où dans les commencements des troubles de France il croit avoir assez fait d'écrire au baron des Adrets contre les pillage et les violences, contre les brise-images, et contre la déprédation des reliquaires et des trésors des églises « sans l'autorité publique. » Se contenter, comme il fait, de dire à ses soldats ainsi enrôlés : « Ne faites point de violence, et contentez-vous de votre paye[1], » sans rien dire davantage; c'est parler de cette milice comme on fait d'une milice légitime, et c'est ainsi que saint Jean-Baptiste a décidé en faveur de ceux qui portoient les armes sous l'autorité de leurs princes. La doctrine qui permettoit de les prendre pour la cause de la religion fut depuis autorisée, non plus seulement par tous les ministres en particulier, mais encore en commun dans les synodes; et il en fallut venir à cette décision pour engager à la guerre ceux des protestants qui, ébranlés par l'ancienne foi des chrétiens, et par la soumission tant de fois promise au commencement de la nouvelle réforme, ne croyoient pas qu'un chrétien dût soutenir la liberté de conscience autrement qu'en souffrant, selon l'Évangile, en toute patience et humilité. Le brave et sage La Noue, qui d'abord étoit dans ce sentiment, fut entraîné dans un sentiment et dans une pratique contraire par l'autorité des ministres et des synodes. L'Église alors fut infaillible, et on céda aveuglément à son autorité contre sa propre conscience.

Au reste, les décisions expresses sur cette matière furent faites pour la plupart dans les synodes provinciaux : mais pour n'avoir pas besoin de les y aller chercher, il nous suffira de remarquer que ces décisions furent prévenues par le synode national de Lyon en 1563, art. XXXVIII des faits particuliers où il est porté : « Qu'un ministre de Limosin, qui autrement s'étoit bien porté, par menace des ennemis a écrit à la reine mère, qu'il n'avoit jamais consenti au port des armes, jaçoit qu'il y ait consenti et contribué. Item, qu'il promettoit de ne point prêcher jusqu'à ce que le roi lui permettoit. Depuis, connoissant sa faute, il en a fait confession publique devant tout le peuple, et un jour de cène, en la présence de tous les ministres du pays et de tous les fidèles. On demande s'il peut rentrer dans sa charge. On est d'avis que cela suffit; toutefois il écrira à celui qui l'a fait tenter, pour lui faire reconnoître sa pénitence, et le priera-t-on qu'on le fasse ainsi entendre à la reine : et là où il adviendroit que le scandale en demeurât en son Église, sera en la prudence du synode de Limosin de le changer de lieu. »

C'est un acte si chrétien et si héroïque dans la nouvelle réforme de faire la guerre à son souverain pour la religion, qu'on fait un crime à un ministre de s'en être repenti, et d'en avoir demandé pardon à la reine. Il faut faire réparation devant tout le peuple dans l'action la plus célèbre de la religion, c'est-à-dire, dans la cène, des excuses respectueuses qu'on en a faites à la reine, et pousser l'insolence jusqu'à lui déclarer à elle-même qu'on désavoue ce respect, afin qu'elle sache que dorénavant on ne veut garder aucunes mesures : encore ne sait-on pas, après cette réparation et ce désaveu, si on a ôté le scandale que

1. Luc. III, 14.

cette soumission avoit causé parmi le peuple réformé. Ainsi on ne peut nier que l'obéissance n'y fût scandaleuse : un synode national le décide ainsi. Mais voici, dans l'article XLVIII, une autre décision qui ne paroîtra pas moins étrange : « Un abbé, venu à la connoissance de l'Évangile, a brûlé ses titres, et n'a pas permis depuis six ans qu'on ait chanté messe en l'abbaye. » Quelle réforme! Mais voici le comble de la louange : « Ainsi s'est toujours porté *fidèlement, et a porté les armes pour maintenir l'Évangile.* » C'est un saint abbé, qui est très-éloigné du papisme, et tout ensemble de la discipline de saint Bernard et de saint Benoît, n'a souffert dans son abbaye ni messe ni vêpres, quoi qu'aient pu ordonner les fondateurs; et qui de plus, peu content de ces armes spirituelles tant célébrées par saint Paul, mais trop foibles pour son courage, a généreusement porté les armes et tiré l'épée contre son prince pour la défense du nouvel Évangile. « Il doit être reçu à la cène, » conclut tout le synode national; et ce mystère de paix est la récompense de la guerre qu'il a faite à sa patrie.

Cette tradition du parti s'est conservée dans les temps suivants; et le synode d'Alais, en 1620, remercie M. de Châtillon qui lui avoit écrit « avec protestation de vouloir employer, à l'exemple de ses prédécesseurs, tout ce qui étoit en lui pour l'avancement du règne de Christ.» C'étoit le style. La conjoncture des temps, et les affaires d'Alais, expliquent l'intention de ce seigneur; et on sait ce qu'entendoient par le règne de Christ l'amiral de Châtillon et de Dandelot, ses prédécesseurs.

Les ministres qui enseignoient cette doctrine crurent imposer au monde, en établissant dans leurs troupes cette belle discipline tant louée par M. de Thou. Elle dura bien environ trois mois : au surplus, les soldats, bientôt emportés aux derniers excès, s'en crurent assez excusés, pourvu qu'ils sussent crier : « Vive l'Évangile! » et le baron des Adrets connoissoit bien le génie de cette milice, lorsqu'au rapport d'un historien huguenot[1], sur le reproche qu'on lui faisoit, que l'ayant quittée on ne lui voyoit plus rien entreprendre qui fût digne de ses premiers exploits, il s'en excusoit en disant, qu'en ce temps il n'y avoit rien qu'il ne pût oser avec des troupes « soudoyées de vengeance, de passion et d'honneur, » à qui même il avoit « ôté tout l'espoir du pardon » par les cruautés où il les avoit engagées. Si nous en croyons les ministres, nos réformés sont encore dans les mêmes dispositions; et celui de tous qui écrit le plus, l'auteur des nouveaux systèmes, et l'interprète des prophéties, vient encore d'imprimer que « la fureur où sont aujourd'hui ceux à qui on fait violence, et la *rage* qu'ils ont d'être forcés, fortifie l'amour et l'attache qu'ils avoient pour la vérité[2]. » Voilà, selon les ministres, l'esprit qui anime ces nouveaux martyrs.

Il ne sert de rien à nos réformés de s'excuser des guerres civiles sur l'exemple des catholiques sous Henri III et Henri IV, puisque outre

1. D'Aub., tom. I, liv. III, ch. 9, pag. 155, 156.
2. Jurieu, *Accompliss. des proph. Avis à tous les chrét.*, à la tête de cet ouvrage, vers le milieu.

qu'il ne convient pas à cette Jérusalem de se défendre par l'autorité de Tyr et de Babylone, ils savent bien que le parti des catholiques qui détestoit ces excès, et demeura fidèle à ses rois, fut toujours grand, au lieu que dans le parti huguenot on peut à peine compter deux ou trois hommes de marque qui aient persévéré dans l'obéissance.

On fait encore ici de nouveaux efforts pour montrer que ces guerres furent purement politiques, et non point de religion. Ces vains discours ne méritent pas d'être réfutés, puisque pour voir le dessein de toutes ces guerres, il n'y a seulement qu'à lire les traités de paix et les édits de pacification, dont le fond étoit toujours la liberté de conscience, et quelques autres priviléges pour les prétendus réformés : mais puisqu'on s'attache en ce temps plus que jamais à obscurcir les faits les plus avérés, il est de mon devoir d'en dire un mot.

M. Burnet, qui a pris en main la défense de la conjuration d'Amboise[1], vient encore sur les rangs pour soutenir les guerres civiles : mais d'une manière à nous faire voir qu'il n'a vu notre histoire, non plus que nos lois, que dans les écrits des plus ignorants et des plus emportés des protestants. Je lui pardonne d'avoir pris ce triumvirat si fameux sous Charles IX, pour l'union du roi de Navarre avec le cardinal de Lorraine; au lieu que très-constamment c'étoit celle du duc de Guise, du connétable de Montmorency, et du maréchal de Saint-André : et je ne prendrois pas seulement la peine de relever ces bévues, n'étoient qu'elles convainquent celui qui y tombe de n'avoir pas seulement ouvert les bons livres. C'est une chose moins supportable d'avoir pris, comme il a fait, le désordre de Vassi pour une entreprise préméditée par le duc de Guise dans le dessein de détruire les édits; encore que M. de Thou, dont il ne peut refuser le témoignage, et à la réserve de Bèze trop passionné pour être cru dans cette occasion, les auteurs mêmes protestants disent le contraire[2]. Mais de dire que la régence ait été donnée à Antoine, roi de Navarre; de raisonner, comme il fait, sur l'autorité du régent, et d'assurer que ce prince ayant outre-passé son pouvoir dans la révocation des édits, le peuple pouvoit se joindre au premier prince du sang après lui, c'est-à-dire au prince de Condé; de continuer ces vains propos, en disant qu'après la mort du roi de Navarre la régence étoit dévolue au prince son frère, et que le fondement des guerres civiles fut le refus qu'on fit à ce prince « d'un honneur qui lui étoit dû ; » c'est, à parler nettement, pour un homme si décisif, mêler ensemble trop de passion avec trop d'ignorance de nos affaires.

Car premièrement il est constant que sous Charles IX la régence fut déférée à Catherine de Médicis, du commun consentement de tout le royaume, et même du roi de Navarre. Les jurisconsultes de M. Burnet, qui « montrèrent », à ce qu'il prétend, « que la régence ne pouvoit être confiée à une femme, » ignoroient une coutume constante établie par plusieurs exemples dès le temps de la reine Blanche et de

1. 2 part., liv. III, pag. 616.
2. Thuan., lib. XXIX, pag. 77 et seq.; La Poplin., liv. VII, pag. 283, 284.

saint Louis[1]. Ces mêmes jurisconsultes, au rapport de M. Burnet, osèrent bien dire « qu'un roi de France n'avoit jamais été estimé majeur avant l'âge de vingt-deux ans, » contre l'expresse disposition de l'ordonnance de Charles V en 1374, qui a toujours tenu lieu de loi dans tout le royaume sans aucune contradiction. Nous alléguer ces jurisconsultes[2], et faire « un droit de la France » de leurs ignorantes et iniques décisions, c'est prendre pour loi du royaume les prétextes des rebelles.

Aussi le prince de Condé n'a-t-il jamais prétendu à la régence, non pas même après la mort du roi son frère; et loin d'avoir révoqué en doute l'autorité de la reine Catherine, au contraire quand il prit les armes il ne se fondoit que sur des ordres secrets qu'il prétendoit en avoir reçus. Mais ce qui aura trompé M. Burnet, c'est peut-être qu'il aura ouï dire que ceux qui s'unirent avec le prince de Condé pour la défense du roi, qu'ils prétendoient prisonnier entre les mains de ceux de Guise, donnèrent au prince le titre de protecteur et défenseur légitime du roi et du royaume[3]. Un Anglois, ébloui du titre de protecteur, s'est imaginé voir dans ce titre, selon l'usage de son pays, l'autorité d'un régent. Le prince n'y songea jamais, puisque même son frère aîné le roi de Navarre vivoit encore; au contraire on ne lui donne ce vain titre de protecteur et défenseur du royaume, qui en France ne signifie rien, qu'à cause qu'on voyoit bien qu'on n'avoit aucun titre légitime à lui donner.

Laissons donc M. Burnet, un étranger qui décide de notre droit sans en avoir seulement la moindre connoissance. Les François le prennent autrement, et se fondent sur quelques lettres de la reine, « qui prioit le prince de vouloir bien conserver la mère et les enfants et tout le royaume contre ceux qui vouloient tout perdre[4]. » Mais deux raisons convaincantes ne laissent aucune ressource à ce vain prétexte. La première, c'est que la reine, qui faisoit en secret au prince cette exhortation, n'en avoit pas le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence lui avoit été déférée à condition de ne rien faire de conséquence que dans le conseil, avec la participation et de l'avis du roi de Navarre; comme premier prince du sang et lieutenant général établi du consentement des états dans toutes les provinces et dans toutes les armées durant la minorité[5]. Comme donc le roi de Navarre reconnut qu'elle perdoit tout par le désir inquiet qui la tourmentoit de conserver son autorité, et qu'elle se tournoit entièrement vers le prince et les huguenots, la juste crainte qu'il eut qu'ils ne devinssent les maîtres, et qu'à la fin la reine même, par un coup de désespoir, ne se mît entre leurs mains avec le roi, lui fit rompre toutes les mesures de cette princesse. Les autres princes du sang lui étoient unis, aussi bien que les principaux du royaume et le parlement. Le duc de Guise ne fit rien

1. Voy. La Poplin., liv. VI, pag. 155, 156. — 2. Ibid., pag. 616.
3. Thuan., lib. XXIX, 1562; La Poplin., liv. VIII.
4. *Critiq. du P. Maimb.*, lett. VII, n. 5, pag. 303; Thuan., lib. XXIX, an. 1662, pag. 79, 81.
5. Ibid., lib. XXVI, pag. 787, etc.

que par les ordres de ce roi; et la reine connut si bien qu'elle passoit son pouvoir dans ce qu'elle demandoit au prince, qu'elle n'osa jamais user envers lui d'autres paroles que de celles d'invitation : de sorte que ces lettres tant vantées ne sont à vrai dire que des inquiétudes de Catherine, et non pas des ordres légitimes de la régente; d'autant plus, et c'est la seconde démonstration, que la reine n'écoutoit le prince que « pour un moment[1], et par la vaine terreur qu'elle avoit conçue d'être dépouillée de son autorité : en sorte qu'on croyoit bien, dit M. de Thou, qu'elle reviendroit de ce dessein aussitôt qu'elle se seroit rassurée.

En effet, la suite fait voir qu'elle rentra de bonne foi dans les desseins du roi de Navarre; et depuis elle ne cessa de négocier avec le prince pour le rappeler à son devoir. Ainsi ces lettres de la reine, et tout ce qui s'en ensuivit, n'est réputé par les historiens qu'un vain prétexte. Bèze même fait assez voir que tout rouloit sur la religion, sur les édits violés, et sur le prétendu meurtre de Vassi[2]. » Le prince ne se remua, ni ne manda l'amiral pour prendre les armes, que « requis et plus que supplié par ceux *de la religion*, de les prendre en sa protection sur le nom et autorité du roi et de ses édits[3]. »

Ce fut dans une assemblée « où étoient les principaux de l'Église » que la question fut proposée, si on pouvoit en conscience « faire justice » du duc de Guise, « et cela sans grand échec, » car c'est ainsi que le cas fut proposé; et là il fut répondu qu'il valoit mieux souffrir ce qu'il plairoit à Dieu, se mettant seulement sur la défensive, si la nécessité amenoit les Églises à ce point. Mais que, quoi qu'il fût, il ne falloit les premiers dégainer l'épée[4]. » Voilà donc un point résolu dans la nouvelle réforme, que l'on pouvoit sans scrupule faire la guerre à la puissance légitime, du moins en se défendant. Or on prenoit pour attaque la révocation des édits : de sorte que la réforme établit pour une doctrine constante, qu'elle pouvoit combattre pour la liberté de conscience, au préjudice non-seulement de la foi et de la pratique des apôtres, mais encore de la solennelle protestation que Bèze venoit de faire en demandant justice au roi de Navarre, « que c'étoit à l'Église de Dieu d'endurer les coups, et non pas d'en donner; mais qu'il falloit se souvenir que cette enclume avoit usé beaucoup de marteaux[5]. » Cette parole tant louée dans le parti ne fut qu'une illusion; puisque enfin, contre la nature, l'enclume se mit à frapper, et que lassée de porter les coups elle en donna à son tour. Bèze, qui se glorifie de cette sentence[2], fait lui-même en un autre endroit, cette déclaration importante « devant toute la chrétienté, qu'il avoit averti de leur *devoir*, tant M. le prince de Condé que M. l'amiral et tous autres seigneurs et gens de toute qualité faisant profession de l'*Évangile*, pour les induire à maintenir, par *tous moyens à eux possibles*, l'autorité des édits du roi et l'innocence des pauvres oppressés; et depuis il a toujours continué en cette même volonté, exhortant toutefois un chacun d'user des armes à la plus grande modestie qu'il est possible, et de chercher, après l'hon-

1. Thuan., lib. XXVI, pag. 79. — 2. Liv. VI. — 3. Ibid., pag. 4.
4. Ibid., pag. 6. — 5. Ibid., pag. 3. — 6. Ibid., pag. 298.

neur de Dieu, la paix en toutes choses, pourvu qu'on ne se laisse tromper ni décevoir. » Quelle erreur, en autorisant la guerre civile, de croire en être quitte en recommandant la modestie à un peuple armé! Et pour la paix, ne voyoit-il pas que la sûreté qu'il y demandoit donneroit toujours des prétextes ou de l'éloigner, ou de la rompre? Cependant il fut par ses sermons, comme il le confesse, un des principaux instigateurs de la guerre : un des fruits de son Évangile fut d'apprendre à des sujets et à des officiers de la couronne ce nouveau « devoir. » Tous les ministres entrèrent dans ces sentiments : et il raconte lui-même que, lorsqu'on parla de paix, les ministres s'y opposèrent tellement, que le prince résolu de la conclure fut obligé de les exclure tous de la délibération[1] : car ils vouloient empêcher qu'on ne souffrît dans le parti la moindre exception à l'édit qui lui étoit le plus favorable : c'étoit celui de Janvier. Mais le prince, qui pour le bien de la paix avoit consenti à quelques modifications assez légères, « les fit lire devant la noblesse, ne voulant qu'autre en dît son avis, que les gentilhommes portants armes, comme il dit tout haut en l'assemblée : de sorte que les ministres ne furent depuis ouïs, ni admis pour en donner leur avis[2]. » Par ce moyen la paix se fit, et toutes les clauses du nouvel édit font voir qu'il ne s'agissoit que de la religion dans cette guerre. On voit même qu'il n'eût pas tenu aux ministres qu'on ne l'eût continuée, pour obtenir les conditions plus avantageuses qu'ils proposèrent par un long écrit, où ils ajoutoient beaucoup, même à l'édit de Janvier; et ils en firent, comme dit Bèze[3], la déclaration, « afin que la postérité fût avertie comme ils se sont portés dans cette affaire. » C'est donc un témoignage éternel que les ministres approuvoient la guerre, et vouloient même, plus que les princes et les gens armés, qu'on la poursuivît sur le seul motif de la religion, qu'on en veut maintenant exclure : et voilà, du consentement de tous les auteurs catholiques et protestants, le fondement des premières guerres.

Les autres guerres sont destituées même des plus vains prétextes, puisque la reine concouroit alors avec toutes les puissances de l'Etat; et on n'allègue pour toute excuse que des mécontentements et des contraventions : toutes choses qui, après tout, n'ont aucun poids qu'en présupposant cette erreur, que des sujets ont droit de prendre les armes contre leur roi pour la religion, encore que la religion ne prescrive que d'endurer et d'obéir.

Je laisse maintenant à examiner aux calvinistes s'il y a la moindre apparence dans le discours de M. Jurieu, lorsqu'il dit que c'est ici une querelle « où la religion s'est trouvée purement par accident, et pour servir de prétexte[4]; » puisqu'il paroît au contraire que la religion en étoit le fond, et que la réformation du gouvernement n'étoit que le vain prétexte dont on tâchoit de couvrir la honte d'avoir entrepris une guerre de religion, après avoir tant protesté qu'on n'avoit que de l'horreur pour de tels complots.

1. Liv. VI, pag. 280 et suiv. — 2. Ibid., pag. 282. — 3. Ibid., pag. 282.
4. *Apolog. pour la Réform.*, 1 part., chap. x, p. 301.

Mais voici bien une autre excuse que cet habile ministre prépare à son parti dans la conjuration d'Amboise, lorsqu'il répond « qu'en tout cas elle n'est criminelle que selon les règles de l'Évangile [1]. » Ce n'est donc rien, à des réformateurs, qui ne nous vantent que l'Évangile, de former un complot que l'Évangile condamne; et ils se consoleront, pourvu qu'ils n'en combattent que les règles saintes? Mais la suite des paroles de M. Jurieu fera bien voir qu'il ne se connoît pas mieux en morale qu'en christianisme, puisqu'il a osé écrire ces mots: « La tyrannie des princes de Guise ne pouvoit être abattue que par une grande effusion de sang: l'esprit du christianisme ne souffre point cela; mais si l'on juge de cette entreprise par les règles de la morale du monde, elle n'est point du tout criminelle [2]. » C'étoit pourtant selon les règles de la morale du monde, que l'amiral trouvoit la conjuration si honteuse et si détestable; c'étoit comme homme d'honneur, et non pas seulement comme chrétien, qu'il en conçut tant d'horreur: et la corruption du monde n'est pas encore allée assez loin pour trouver de l'innocence dans des attentats, où l'on a vu toutes les lois divines et humaines également renversées.

Le ministre ne réussit pas mieux dans son dessein, lorsqu'au lieu de justifier ses prétendus réformés de leurs révoltes, il s'attache à faire voir la corruption de la cour contre laquelle ils se révoltent; comme si des réformateurs eussent dû ignorer ce précepte apostolique: « Obéissez à vos maîtres, même fâcheux [3]. »

Ses longues récriminations, dont il remplit un volume, ne valent pas mieux; puisqu'il s'agit toujours de savoir si ceux qu'on nous vante comme réformateurs du genre humain en ont diminué ou augmenté les maux, et s'il les faut regarder ou comme des réformateurs qui les corrigent, ou plutôt comme des fléaux envoyés de Dieu pour les punir.

On pourroit ici traiter la question, s'il est vrai que la réforme, comme elle s'en glorifie, n'a jamais songé à s'établir par la force [4]: mais le doute est aisé à résoudre par tous les faits qu'on a vus. Tant que la réforme fut foible, il est vrai qu'elle parut toujours soumise, et donna même pour un fondement de sa religion, qu'elle ne se croyoit pas permis non-seulement d'employer la force, mais encore de la repousser. Mais on découvrit bientôt que c'étoit là de ces modesties que la crainte inspire, et un feu couvert sous la cendre: car aussitôt que la nouvelle réforme put se rendre la plus forte dans quelque royaume, elle y voulut régner seule. Premièrement les évêques et les prêtres n'y furent plus en sûreté: secondement les bons catholiques furent proscrits, bannis, privés de leurs biens, et en quelques endroits de la vie, par les lois publiques; comme, par exemple, en Suède, quoiqu'on ait voulu dire le contraire: mais le fait n'en est pas moins constant. Voilà où en sont venus ceux qui d'abord crioient tant contre la force; et il n'y avoit qu'à considérer l'aigreur, l'amertume, et la fierté répandue dans les premiers livres et dans les premiers sermons de ces réformés; leurs

1. *Apolog. pour la Réform.*, chap. xv, pag. 453. — 2. Ibid. — 3. 2 pet. II, 18.
4. *Crit.*, tom. I, lett. VIII, n. 1, pag. 129 et seq.; lett. XVI, n. 9, p. 315, etc

invectives sanglantes; les calomnies dont ils noircissoient notre doctrine; les sacriléges, les impiétés, les idolâtries qu'ils ne cessoient de nous reprocher; la haine qu'ils inspiroient contre nous; les pilleries qui furent l'effet de leurs premiers prêches; « l'aigreur et la violence » qui parut dans leurs placards séditieux contre la messe [1] pour juger de ce qu'on devoit attendre de semblables commencements.

Mais plusieurs sages, dit-on, improuvèrent ces placards: tant pis pour le parti protestant, où l'emportement étoit si extrême, que ce qu'il y restoit de sages ne le pouvoient réprimer. Les placards furent répandus dant tout Paris, attachés et semés dans tous les carrefours, « attachés jusqu'à la porte de la chambre du roi [2]; » et les sages, qui l'improuvoient, ne prenoient aucun moyen efficace pour l'empêcher. Lorsque ce prétendu martyr Anne du Bourg eut déclaré d'un ton de prophète au président Minard qu'il récusoit, que malgré le refus qu'il fit de s'abstenir de la connoissance de ce procès, il ne seroit point de ses juges [3], les protestants surent bien accomplir sa prophétie, et le président fut massacré sur le soir en rentrant dans sa maison. On sut depuis que Le Maistre et Saint-André, très-opposés au nouvel Évangile, auroient eu le même sort, s'ils étoient venus au palais: tant il étoit dangereux d'offenser la réforme quoique foible; et nous apprenons de Bèze même, que Stuart, parent de la reine, « homme d'exécution, » et très-zélé protestant, « visitoit souvent en la conciergerie des prisonniers pour le fait de la religion [4]. » On ne put pas le convaincre d'avoir fait le coup; mais toujours voit-on le canal par où l'on pouvoit communiquer: et quoi qu'il en soit, ni le parti ne manquoit de gens de main, ni on ne put accuser de ce complot que ceux qui s'intéressoient pour Anne du Bourg. Il est aisé de prophétiser quand on a de tels anges pour exécuteurs. L'assurance d'Anne du Bourg à marquer si précisément l'avenir fait assez voir le bon avis qu'il avoit reçu; et ce que dit l'histoire de M. de Thou, pour nous en faire un devin plutôt qu'un complice d'un tel crime, ressent bien une addition de Genève. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un parti qui nourrissoit de tels esprits se soit déclaré aussitôt qu'il a trouvé des règnes foibles: et c'est à quoi nous avons vu qu'on ne manqua pas.

Un nouveau défenseur de la réforme est persuadé par les mœurs peu chastes et par toute la conduite du prince de Condé, qu'il y avoit « plus d'ambition que de religion dans son fait [5]; » et il avoue que la religion « ne lui servit qu'à trouver des instruments de vengeance [6]. » Par là il croit tout réduire à la politique, et excuser sa religion: sans songer que c'est cela même qu'on lui reproche, qu'une religion, qui se disoit réformée, ait été un instrument si prompt de la vengeance d'un prince ambitieux. C'est cependant le crime de tout le parti. Mais que nous dit cet auteur du pillage des églises et des sacristies, et du brisement des

1. Bèze, liv. I, pag. 16. — 2. Ibid.
3. Thuan., lib. XXIII, an. 1539, pag. 669; Bèze, liv. I; La Poplin., liv. V pag. 144.
4. Liv. III, pag. 248, an. 1560.
5. *Critiq.*, tom. I, lett. II, n. 3, pag. 45 et seq. — 6. Ibid., lett. XVIII, p. 331.

images et des autels? Il croit satisfaire à tout en disant, que « ni par prières, ni par remontrances, ni même par châtiment le prince ne put arrêter » ces désordres [1]. Ce n'est pas là une excuse; c'est la conviction de la violence qui régnoit dans le parti, dont les chefs ne pouvoient contenir la fureur. Mais j'ai bien peur qu'ils n'aient agi dans le même esprit que Cranmer et les autres réformateurs de l'Angleterre, qui, dans les plaintes qu'on faisoit contre les briseurs d'images, « encore qu'ils fussent d'humeur à donner des bornes au zèle du peuple, ne vouloient point qu'on s'y prît d'une manière à lui faire perdre cœur [2]. » Les chefs de nos calvinistes n'en usèrent pas d'une autre sorte; et encore que par honneur ils blâmassent ces emportés, nous ne voyons pas qu'on en fît aucune justice. On n'a qu'à lire l'histoire de Bèze, pour y voir nos réformés toujours prêts au moindre bruit à prendre les armes, à rompre les prisons, à occuper les églises; et jamais on ne vit rien de si remuant. Qui ne sait les violences que la reine de Navarre exerça sur les prêtres et sur les religieux? On montre encore les tours d'où on précipitoit les catholiques, et les abîmes où on les jetoit. Le puits de l'évêché où on les noyoit dans Nîmes, et les cruels instruments dont on se servoit pour les faire aller au prêche, ne sont pas moins connus de tout le monde. On a encore les informations et les jugements, où il paroît que ces sanglantes exécutions se faisoient par délibération du conseil des protestants. On a en original les ordres des généraux, et ceux des villes, à la requête des consistoires, pour contraindre les « papistes » à embrasser la réforme, « par taxes, par logements, par démolition de maisons, et par découverte des toits. » Ceux qui s'absentoient, pour éviter ces violences, étoient dépouillés de leurs biens: les registres des hôtels-de-ville de Nîmes, de Montauban, d'Alais, de Montpellier, et des autres villes du parti, sont pleins de telles ordonnances; et je n'en parlerois pas sans les plaintes dont nos fugitifs remplissent toute l'Europe. Voilà ceux qui nous vantent leur douceur: il n'y avoit qu'à les laisser faire, à cause qu'ils appliquoient à tout l'Écriture sainte, et qu'ils chantoient mélodieusement des psaumes rimés. Ils trouvèrent bientôt les moyens de se mettre à couvert des martyres, à l'exemple de leurs docteurs, qui furent toujours en sûreté, pendant qu'ils animoient les autres; et Luther et Mélanchthon, et Bucer et Zuingle, et Calvin et Œcolampade, et tous les autres se firent bientôt de sûrs asiles: et parmi ces chefs des réformateurs je ne connois point de martyrs, même faux, si ce n'est peut-être un Cranmer, que nous avons vu, après avoir deux fois renié sa foi, ne se résoudre à mourir en la professant, que lorsqu'il vit son abjuration inutile à lui sauver la vie.

Mais à quoi bon, dira-t-on, rappeler ces choses, afin qu'un ministre fâcheux vous vienne dire que vous ne voulez par là qu'aigrir les esprits, et accabler des malheureux? Il ne faut point que de telles craintes m'empêchent de raconter ce qui est si visiblement de mon sujet: et tout ce que les protestants équitables peuvent exiger de moi dans une

1. *Critiq.*, tom. I, lett. XVII, n. 8. — 2. Burn., 2 part., liv. I, p. 13.

histoire, c'est que, sans m'en rapporter à leurs adversaires, j'écoute aussi leurs auteurs. Je fais plus : et non content de les écouter, je prends droit, pour ainsi parler, par leur témoignage. Que nos frères ouvrent donc les yeux; qu'ils les jettent sur l'ancienne Église, qui durant tant de siècles d'une persécution si cruelle ne s'est jamais échappée, ni un seul moment, ni dans un seul homme, et qu'on a vue aussi soumise sous Dioclétien, et même sous Julien l'Apostat, lorsqu'elle remplissoit déjà toute la terre, que sous Néron et sous Domitien lorsqu'elle ne faisoit que de naître : c'est là qu'on voit veritablement le doigt de Dieu. Mais il n'y a rien de semblable, lorsqu'on se soulève aussitôt qu'on peut, et que les guerres durent beaucoup plus que la patience. L'expérience nous fait assez voir, dans tous les partis, que l'entêtement et la prévention peuvent imiter la force, du moins durant quelque temps; et on n'a point dans le cœur les maximes de la douceur chrétienne, quand on les change sitôt, non-seulement en des pratiques, mais encore en des maximes contraires, avec délibération, et par des décisions expresses, comme on a vu qu'ont fait nos protestants. C'est donc ici une véritable variation dans leur doctrine, et un effet de la perpétuelle instabilité, qui doit faire considérer leur réforme comme un ouvrage de la nature de ceux qui, n'ayant rien que d'humain, doivent être dissipés, selon la maxime de Gamaliel [1].

L'assassinat de François, duc de Guise, ne doit pas être oublié dans cette histoire, puisque l'auteur de ce meurtre mêla sa religion dans son crime. C'est Bèze qui nous représente Poltrot comme « ému d'un secret mouvement [2], » lorsqu'il se détermina à ce coup infâme; et afin de nous faire entendre que ce « mouvement secret » étoit de Dieu, il nous dépeint encore le même Poltrot tout prêt à exécuter ce noir dessein, « priant Dieu très-ardemment qu'il lui fît la grâce de lui changer son vouloir, si ce qu'il vouloit faire lui étoit désagréable, ou bien qu'il lui donnât constance, et assez de force pour tuer ce tyran, et par ce moyen délivrer Orléans de destruction, et tout le royaume d'une si malheureuse tyrannie [3]. Sur cela, et dès le soir du même jour, poursuit Bèze [4], il fit son coup; » ce fut dans cet enthousiasme, et comme en sortant de cette « ardente prière. » Aussitôt que nos réformés surent la chose accomplie, « ils en rendirent grâces à Dieu solennellement avec grandes réjouissances [5]. » Le duc de Guise avoit toujours été l'objet de leur haine. Dès qu'ils se sentirent de la force, on a vu qu'ils conjurèrent sa perte, et que ce fut de l'avis de leurs docteurs. Après le désordre de Vassi, encore qu'il fût constant qu'il avoit fait tous ses efforts pour l'apaiser [6], le parti se souleva contre lui avec d'effroyables clameurs; et Bèze, qui en porta les plaintes à la cour, confesse « avoir infinies fois désiré et prié Dieu, ou qu'il changeât le cœur du seigneur de Guise, ce que toutefois il n'a jamais pu espérer, ou qu'il en délivrât le royaume : de quoi il appelle à témoin tous ceux qui ont ouï ses prédications et prières [7]. » C'étoit donc dans ses

1. *Act.* v, 38. — 2. Liv. VI, pag. 267. — 3. Ibid., pag. 268. — 4. Ibid., pag. 269. 5. Ibid., pag. 290. — 6. Thuan., lib. XXIX, pag. 77 78 — 7. Liv. VI, p. 29[illegible]

prédications et en public qu'il faisoit « infinies fois » ces prières séditieuses; à la manière de celles de Luther, par lesquelles nous avons vu qu'il savoit si bien animer le monde, et susciter des exécuteurs à ses prophéties. Par de semblables prières on représentoit le duc de Guise comme un persécuteur endurci, dont il falloit désirer que Dieu délivrât le monde par quelque coup extraordinaire. Ce que Bèze dit pour s'excuser, « qu'il ne nommoit pas ce seigneur de Guise en public[1], » est trop grossier. Qu'importe de nommer un homme quand on sait et le désigner par ses caractères, et s'expliquer en particulier à ceux qui n'auroient pas assez entendu? Ces manières mystérieuses de se faire entendre dans les prédications et le service divin sont plus propres à irriter les esprits, que des déclarations plus expresses. Bèze n'étoit pas le seul qui se déchaînât contre le duc : tous les ministres tenoient le même langage. Il ne faut donc pas s'étonner que parmi tant de gens d'exécution, dont le parti étoit plein, il se soit trouvé des hommes qui crussent rendre service à Dieu en défaisant la réforme d'un tel ennemi. L'entreprise d'Amboise, plus noire encore, avoit bien été approuvée par les docteurs et par Bèze. Celle-ci dans la conjoncture du siége d'Orléans, où le soutien du parti alloit succomber avec cette ville sous le duc de Guise, étoit bien d'une autre importance; et Poltrot croyoit plus faire pour sa religion que La Renaudie. Aussi s'expliqua-t-il hautement de son dessein, comme d'une chose qui devoit être bien reçue. Encore qu'il fût connu dans le parti comme un homme qui se dévouoit à tuer le duc de Guise, quoi qu'il lui en pût coûter, ni les chefs, ni les soldats, ni même les pasteurs ne l'en détournèrent. Croira qui voudra ce que dit Bèze, que c'est qu'on prit ces paroles « pour des propos d'un homme éventé[2], » qui n'auroit pas publié son dessein s'il avoit voulu l'exécuter. Mais d'Aubigné, plus sincère, demeure d'accord qu'on espéroit dans le parti qu'il feroit le coup; ce qu'il dit « avoir appris en bon lieu[3]. » Aussi est-il bien certain que Poltrot ne passoit point pour un étourdi : Soubise, dont il étoit le domestique, et l'amiral le regardoient comme un homme de service, et l'employoient dans des affaires de conséquence[4]; et la manière dont il s'expliquoit faisoit plutôt voir un homme déterminé à tout, qu'un homme « éventé » et léger. « Il se présenta de sang-froid » (ce sont les paroles de Bèze[5]) à M. de Soubise, un des chefs du parti, « pour lui dire qu'il avoit résolu en son esprit de délivrer la France de tant de misères, en tuant le duc de Guise; ce qu'il oseroit bien entreprendre *à quelque prix que ce fût.* » La réponse que lui fit Soubise n'étoit guère propre à le ralentir : car il lui dit seulement, « qu'il fît son devoir accoutumé; » et pour ce qu'il lui avoit proposé, que « Dieu y sauroit bien pourvoir par autres moyens. » Un discours si foible, dans une action dont il ne falloit parler qu'avec horreur, devoit faire sentir à Poltrot dans l'esprit de Soubise, ou la crainte d'un mauvais succès, ou le dessein de s'en disculper,

1. Liv. VI,. p. 299. — 2. Ibid., pag. 261.
3. D'Aub., tom. I, liv. III, chap. XVII, pag. 176.
4. Bèze, ibid., 268, 275, 297. — 5. Ibid. 267, 268.

plutôt qu'une condamnation de l'entreprise en elle-même. Les autres chefs lui parloient avec la même froideur : on se contentoit de lui dire « qu'il falloit bien prendre garde aux vocations extraordinaires [1]. » C'étoit, au lieu de le détourner, lui faire sentir dans son dessein quelque chose d'inspiré et de céleste; et, comme dit d'Aubigné dans son style vif, « les remontrances qu'on lui faisoit sentoient le refus, et donnoient le courage. » Aussi s'enfonçoit-il de plus en plus dans cette noire pensée : il en parloit à tout le monde; et, continue Bèze, « il avoit tellement cela dans son entendement que c'étoient ses propos ordinaires. » Durant le siége de Rouen, où le roi de Navarre fut tué; comme on parloit de cette mort, Poltrot, « en tirant du fond de son sein un grand soupir, Ha! dit-il, ce n'est pas assez, il faut encore immoler une plus grande victime [2]! » Lorsqu'on lui demanda quelle elle étoit : « C'est, répondit-il, le grand Guise; et en même temps levant le bras droit : Voilà le bras, s'écria-t-il, qui fera le coup et mettra fin à nos maux! » Ce qu'il répétoit souvent, et toujours avec la même force. Tous ces discours sont d'un homme résolu, qui ne se cache pas, parce qu'il croit faire une action approuvée. Mais ce qui nous découvre mieux la disposition de tout le parti, c'est celle de l'amiral, qu'on y donnoit à tout le monde comme un modèle de vertu et la gloire de la réforme. Je ne veux pas ici parler de la déposition de Poltrot, qui l'accusa de l'avoir induit avec Bèze à ce dessein. Laissons à part le discours d'un témoin qui a trop varié pour en être tout à fait cru sur sa parole : mais on ne peut pas révoquer en doute les faits avoués par Bèze dans son Histoire [3], et encore moins ceux qui sont compris dans la déclaration que l'amiral et lui envoyèrent ensemble à la reine sur l'accusation de l'assassin [4]. Par là donc il demeure pour constant que Soubise envoya Poltrot avec un paquet à l'amiral, lorsqu'il étoit encore auprès d'Orléans pour tâcher de le secourir : que ce fut de concert avec l'amiral que Poltrot alla dans le camp du duc de Guise [5], fit semblant de se rendre à lui comme un homme qui étoit las de faire la guerre au roi : que l'amiral, qui d'ailleurs ne pouvoit pas ignorer un dessein que Poltrot avoit rendu public, sut de Poltrot même qu'il y persistoit encore, puisqu'il avoue que Poltrot en partant pour faire le coup, « s'avança jusqu'à lui dire qu'il seroit aisé de tuer le seigneur de Guise [6] : que l'amiral ne dit pas un mot pour le détourner, et qu'au contraire, encore qu'il sût son dessein, il lui donna vingt écus à une fois, et cent écus à une autre pour se bien monter [7]; secours considérable pour le temps, et absolument nécessaire pour lui faciliter tout ensemble et son entreprise et sa fuite. Il n'y a rien de plus vain que ce que dit l'amiral pour s'en excuser : il dit que, lorsque Poltrot leur parla de tuer le duc de Guise, « lui amiral n'ouvrit jamais la bouche pour l'inciter à l'entreprendre. » Il n'avoit pas besoin d'inciter un homme dont la résolution étoit si bien prise; et afin qu'il accomplît son dessein, il ne

1. D'Aub., tom. I, pag. 176. — 2. Thuan., lib. XXXIII, pag. 207.
3. Ibid., pag. 291, 308. — 4. Ibid., pag. 294, 295 et seq.
5. Ibid., lib. XXXIII, pag. 209. — 6. Pag. 301. — 7. Pag. 287, 300.

falloit, comme fit l'amiral, que l'envoyer dans le lieu où il pouvoit l'exécuter. L'amiral, non content de l'y envoyer, lui donne de l'argent pour y vivre, et se préparer tous les secours nécessaires dans un tel dessein, jusqu'à celui de se monter avec avantage. Ce que l'amiral ajoute, qu'il n'envoyoit Poltrot dans le camp de l'ennemi que pour en avoir des nouvelles, n'est visiblement que la couverture d'un dessein qu'on ne vouloit pas avouer. Pour l'argent, il n'y a rien de plus foible que ce que répond l'amiral, qu'il le donna à Poltrot, « sans jamais lui faire mention de tuer ou ne tuer pas le seigneur de Guise [1]. » Mais la raison qu'il apporte, pour se justifier de ne l'avoir pas détourné d'un si noir dessein, découvre le fond de son cœur. Il reconnoît donc que « devant ces derniers tumultes il en a su qui étoient délibérés de tuer le seigneur de Guise; que loin de les avoir induits à ce dessein, ou de l'avoir approuvé, il les en a détournés, » et qu'il en a même averti Mme de Guise : que « depuis le fait de Vassi, » il a poursuivi ce duc comme un ennemi public; « mais qu'il ne se trouvera pas qu'il *ait approuvé* qu'on attentât sur sa personne, jusqu'à ce qu'il ait été averti que le duc avoit attiré certaines personnes pour tuer M. le prince de Condé et lui. » Il s'ensuit donc qu'après cet avis, sur lequel on ne doit pas croire un ennemi à sa parole, « il a approuvé qu'on entreprît sur la vie du duc; mais « depuis ce temps il confesse que quand il a ouï dire à quelqu'un que s'il pouvoit il tueroit le seigneur de Guise jusque dans son camp, il ne l'en a point détourné : » par où l'on voit tout ensemble, et que ce dessein sanguinaire étoit commun dans la réforme, et que les chefs les plus estimés pour leur vertu, tel qu'étoit sans doute l'amiral, ne se croyoient pas obligés à s'y opposer; au contraire qu'ils y contribuoient par tout ce qu'ils pouvoient faire de plus efficace : tant ils se soucioient peu d'un assassinat, pourvu que la religion en fût le motif.

Si on demande ce qui porta l'amiral à reconnoître des faits qui étoient si forts contre lui, ce n'est pas qu'il n'en ait vu l'inconvénient, mais, dit Bèze [2], « l'amiral, homme rond et vraiment entier, s'il y en a jamais eu de sa qualité, répliqua que si puis après avenant confrontation, il confessoit quelque chose davantage, il donneroit occasion de penser qu'encore n'auroit-il pas confessé toute la vérité : » c'est-à-dire, à qui sait l'entendre, que cet « homme rond » craignit la force de la vérité dans la confrontation, et se préparoit des excuses; à la manière des autres coupables, à qui leur conscience et la crainte d'être convaincus en fait souvent avouer plus peut-être qu'on n'en tireroit des témoins. Il paroît même, si l'on pèse bien la manière dont s'explique l'amiral, qu'il craint qu'on ne le croie innocent; qu'il n'évite que l'aveu formel et la conviction juridique, et qu'au surplus il prend plaisir à étaler sa vengeance. Ce qu'il fit de plus politique pour sa décharge fut de demander qu'on réservât Poltrot pour lui être confronté [3], se confiant aux excuses qu'il avoit données et aux conjonctures des temps, qui ne permettoient pas qu'on poussât à bout le chef d'un parti si re-

1. Thuan., liv. XXXIII. page 297. — 2. Pag. 306. — 3. Pag 308.

doutable. La cour le vit bien aussi, et on acheva le procès. Poltrot, qui s'étoit dédit de la charge qu'il avoit mise sus et à l'amiral et à Bèze, persista jusqu'à la mort à décharger Bèze : mais pour l'amiral, il le chargea de nouveau par trois déclarations consécutives, et jusqu'au milieu de son supplice, de l'avoir induit à ce meurtre « pour le service de Dieu[1]. » A l'égard de Bèze, il ne paroît pas qu'il ait eu part à cette action autrement que par ses prêches séditieux, et par l'approbation qu'il avoit donnée à l'entreprise d'Amboise, beaucoup plus criminelle; mais ce qui est bien certain, c'est que devant l'action il ne fit rien pour l'empêcher, encore qu'il ne pût pas ne la pas savoir, et qu'après qu'elle eut été faite il n'oublia rien pour lui donner la couleur d'une action inspirée. Le lecteur jugera du reste, et il n'y en a que trop pour faire connoître de quel esprit étoient animés ceux dont on nous vante la douceur.

Je n'ai pas besoin ici de m'expliquer sur la question, savoir si les princes chrétiens sont en droit de se servir de la puissance du glaive contre leurs sujets ennemis de l'Église et de la saine doctrine, puisqu'en ces points les protestants sont d'accord avec nous. Luther et Calvin ont fait des livres exprès pour établir sur ce point le droit et le devoir du magistrat[2]. » Calvin en vint à la pratique contre Servet et contre Valentin Gentil[3]. Mélanchthon en approuva la conduite par une lettre qu'il lui écrivit sur ce sujet[4]. La discipline de nos réformés permet aussi le recours au bras séculier en certains cas; et on trouve parmi les articles de la discipline de l'Église de Genève, que les ministres doivent déférer au magistrat les incorrigibles qui méprisent les peines spirituelles, et en particulier ceux qui enseignent de nouveaux dogmes, sans distinction. Et encore aujourd'hui celui de tous les auteurs calvinistes qui reproche le plus aigrement à l'Église romaine la cruauté de sa doctrine, en demeure d'accord dans le fond; puisqu'il permet l'exercice de la puissance du glaive dans les matières de la religion et de la conscience[5]; chose aussi qui ne peut être révoquée en doute sans énerver et comme estropier la puissance publique; de sorte qu'il n'y a point d'illusion plus dangereuse que de donner la souffrance pour un caractère de vraie Église, et je ne connois parmi les chrétiens que les sociniens et les anabaptistes qui s'opposent à cette doctrine. En un mot, le droit est certain: mais la modération n'en est pas moins nécessaire.

Calvin mourut au commencement des troubles C'est une foiblesse de vouloir trouver quelque chose d'extraordinaire dans la mort de telles gens : Dieu ne donne pas toujours de ces exemples. Puisqu'il permet les hérésies pour l'épreuve des siens, il ne faut pas s'étonner que, pour achever cette épreuve, il laisse dominer en eux jusqu'à la fin l'esprit de séduction avec toutes les belles apparences dont il se

1. Th., l. XXXIII, p. 312, 319, 327.—2. Luth. *De Magist.*, t.II; Calv.. *Opusc*, p. 592.
3. Luth. *De Magist.*, tom. III; Calv. *Opusc.*, pag. 600, 659.
4. Melanc. Calvino, inter Calv., ep., pag. 169.
5. *Jur. Syst.* II, chap. XXII, XXIII; Lett. past. de la 1re année, I, II, III; *Hist. du papism.*, 2 récrim., ch. II et seq.

couvre; et sans m'informer davantage de la vie et de la mort de Calvin, c'en est assez d'avoir allumé dans sa patrie une flamme que tant de sang répandu n'a pu éteindre, et d'être allé comparoître devant le jugement de Dieu sans aucun remords d'un si grand crime.

Sa mort ne changea rien dans les affaires du parti : mais l'instabilité naturelle aux nouvelles sectes donnoit toujours au monde de nouveaux spectacles, et les Confessions de foi alloient leur train. En Suisse les défenseurs du sens figuré, bien éloignés de se contenter de tant de Confessions de foi faites en France et ailleurs pour expliquer leur doctrine, ne se contentèrent pas même de celles qui s'étoient faites parmi eux. Nous avons vu celle de Zuingle en 1530; nous en avons une autre publiée à Bâle en 1532, et une autre de la même ville en 1536; une autre en 1554, arrêtée d'un commun accord entre les Suisses et ceux de Genève. Toutes ces Confessions de foi, quoique confirmées par divers actes, ne furent pas jugées suffisantes, et il en fallut faire une cinquième en 1566[1].

Les ministres qui la publièrent virent bien que ces changements dans une chose si importante, et qui doit être aussi ferme et aussi simple qu'une Confession de foi, décrioient leur religion. C'est pourquoi ils font une préface, où ils tâchent de rendre raison de ce dernier changement; et voici toute leur défenses[2] : « C'est qu'encore que plusieurs nations aient déjà publié des Confessions de foi différentes, et qu'eux-mêmes aient fait la même chose par des écrits publics; toutefois ils proposent encore celle-ci (lecteur, remarquez) à cause que ces écrits ont peut-être été oubliés, ou qu'ils sont répandus en divers lieux, et qu'ils expliquent la chose si amplement, que tout le monde n'a pas le temps de les lire. » Cependant il est visible que ces deux premières Confessions de foi que les Suisses avoient publiées tiennent à peine cinq feuilles, et une autre qu'on y pourroit joindre est à peu près de même longueur; au lieu que celle-ci, qui devoit être plus courte, en a plus de soixante. Et quand leurs autres Confessions de foi auroient été oubliées, rien ne leur étoit plus aisé que de les publier de nouveau, s'ils en étoient satisfaits; tellement qu'il n'eût pas été nécessaire d'en proposer une quatrième, n'étoit qu'ils s'y sentoient obligés par une raison qu'ils n'osoient dire : c'est qu'il leur venoit continuellement de nouvelles pensées dans l'esprit; et comme il ne falloit pas avouer que tous les jours ils chargeassent leur Confession de foi de semblables nouveautés, ils couvrent leurs changements par ces vains prétextes.

Nous avons vu que Zuingle fut apôtre et réformateur, sans connoître ce que c'étoit que la grâce par laquelle nous sommes chrétiens; et sauvant jusqu'aux philosophes par leur morale, il étoit bien éloigné de la justice imputative. En effet, il n'en parut rien dans les Confessions de foi de 1532 et de 1536. La grâce y fut reconnue d'une manière que les catholiques eussent pu approuver si elle eût été moins vague, et sans rien dire contre le mérite des œuvres[3]. Dans l'accord fait avec Calvin

1. *Synt. Gen.*, 1 part., pag. 1. — 2. Ibid., init. Præf.
3. *Conf.*, 1532, art. IX; *Synt. Gen.* I, pag. 68, 1538; art. II, III, ibid., p. 72

en 1554, on voit que le calvinisme commençoit à gagner; la justice imputative paroît[1] : on avoit été réformé près de quarante ans, sans connoître ce fondement de la réforme. La chose ne fut expliquée à fond qu'en 1566[2], et ce fut par un tel progrès que des excès de Zuingle on passa insensiblement à ceux de Calvin.

Au chapitre des bonnes œuvres on en parle dans le même sens que font les autres protestants, comme des fruits nécessaires de la foi, et en rejetant leur « mérite », dont nous avons vu qu'on ne disoit mot dans les Confessions précédentes. On se sert ici, pour les condamner, d'un mot souvent inculqué par saint Augustin, mais on le rapporte mal; et au lieu que saint Augustin dit et répète sans cesse que Dieu « couronne ses dons en couronnant nos mérites, » on lui fait dire « qu'il couronne en nous non pas nos mérites, mais ses dons[3]. On voit bien la différence de ces deux expressions, dont l'une joint les mérites avec les dons, et l'autre les en sépare. Il semble pourtant qu'à la fin on ait voulu faire entendre qu'on ne condamnoit le mérite que comme opposé à la grâce, puisqu'on finit par ces paroles : « Nous condamnons donc tous ceux qui défendent tellement le mérite, qu'ils nient la grâce. » A vrai dire, ce n'est donc ici que les pélagiens dont on condamne l'erreur; et le mérite que nous admettons est si peu contraire à la grâce, qu'il en est le don et le fruit.

Dans le chapitre x, la vraie foi est attribuée aux seuls prédestinés, par ces paroles : « Chacun doit tenir pour indubitable que, s'il croit, et qu'il soit en Jésus-Christ, il est prédestiné[4]. » Et un peu après : « Si nous communiquons avec Jésus-Christ, et qu'il soit à nous, et nous à lui par la vraie foi; ce nous est un témoignage assez clair et assez ferme que nous sommes écrits au livre de vie. » Par là il paroît que la vraie foi, c'est-à-dire la foi justifiante, n'appartient qu'aux seuls élus; que cette foi et cette justice ne se perd jamais finalement, et que la foi temporelle n'est pas la vraie foi justifiante. Ces mêmes paroles semblent établir la certitude absolue de la prédestination : car encore qu'on la fasse dépendre de la foi, c'est une doctrine reçue dans tout le parti protestant, que le fidèle, puisqu'il dit, « Je crois, » sent la vraie foi en lui-même. Mais en cela ils n'entendent pas la séduction de notre amour-propre, ni le mélange de nos passions si étrangement compliquées, que nos propres dispositions, et les motifs véritables qui nous font agir, sont souvent la chose du monde que nous connoissons avec le moins de certitude : de sorte qu'en disant, « Je crois, » avec ce père affligé de l'Évangile[5]; quelque touchés que nous nous sentions, et quand nous pousserions à son exemple des cris lamentables, accompagnés d'un torrent de larmes, nous devons toujours ajouter avec lui : « Aidez, Seigneur, mon incrédulité; » et montrer par ce moyen que dire, « Je crois, » c'est plutôt en nous un effort pour produire un si grand acte, qu'une certitude absolue de l'avoir produit.

1. *Consens.*, art. III; *Opusc.* Calv., 751.
2. *Conf. fid.*, cap. XV; *Synt. Gen.*, 1 part., pag. 26.
3. *Conf. fid.*, cap. XV; *Synt. Gen.*, 1 part., pag. 26. — 4. Cap. X, pag. 15.
5. Marc. IX, 23.

Quelque long que soit le discours que font les zuingliens sur le libre arbitre dans le chapitre IX de leur Confession[1], voici le peu qu'il y a de substantiel. Trois états de l'homme sont bien distingués : celui de sa première institution, où il pouvoit se porter vers le bien et se détourner du mal; celui de la chute, où, ne pouvant plus faire le bien, il demeure « libre pour le mal, » parce qu'il « l'embrasse volontairement, et par conséquent avec la liberté, » quoique Dieu prévienne souvent l'effet de son choix, et l'empêche d'accomplir ses mauvais desseins; et celui de sa régénération, où, rétablir par le Saint-Esprit « dans le pouvoir de faire le bien volontairement, il est libre : » mais non pleinement, à cause de l'infirmité et de la concupiscence qui lui restent; « agissant néanmoins non point passivement ; » ce sont les termes, assez étranges, je l'avoue; car qu'est-ce qu'agir passivement? et à qui une telle idée peut-elle être tombée dans l'esprit? mais enfin nos zuingliens ont voulu parler ainsi. « Agissant (ils continuent à parler de l'homme régénéré) non point passivement, mais activement, dans le choix du bien et dans l'opération par laquelle il l'accomplit. » Qu'il restoit à dire de choses pour s'expliquer nettement! Il falloit joindre à ces trois états celui où se trouve l'homme entre la corruption et la régénération, lorsque, touché par la grâce, il commence à enfanter l'esprit du salut parmi les douleurs de la pénitence. Cet état n'est pas l'état de la corruption, où on ne veut que le mal, puisqu'on y commence à vouloir le bien; et si les zuingliens ne vouloient point le regarder comme un état, puisque c'est plutôt le passage d'un état à l'autre; ils devoient du moins expliquer en quelque autre endroit, que dans ce passage et avant la régénération, l'effort qu'on fait par la grâce pour se convertir n'est pas un mal. Nos réformés ne connoissent point ces précisions nécessaires. Il falloit aussi expliquer si, dans ce passage, lorsque nous sommes attirés au bien par la grâce, nous y pouvons résister; et encore si dans l'état de la corruption nous faisons tellement le mal de nous-mêmes, que nous ne puissions même nous abstenir d'un mal plutôt que d'un autre; et enfin si, dans l'état de la régénération, faisant le bien par la grâce, nous y sommes si fortement entraînés que nous ne puissions alors nous détourner vers le mal. On avoit besoin de toutes ces choses pour bien entendre l'opération et même la notion du libre arbitre, que ces docteurs laissent embrouillée par des notions trop vagues et trop équivoques.

Mais ce qui finit le chapitre montre encore mieux la confusion de leurs pensées. « On ne doute point, disent-ils, que les hommes régénérés ou non régénérés n'aient également leur libre arbitre dans les actions ordinaires, puisque, l'homme n'étant pas inférieur aux bêtes, il a cela de commun avec elles, qu'il veut de certaines choses et n'en veut pas d'autres : ainsi il peut parler et se taire, sortir de la maison et y demeurer. » Étrange pensée, de nous faire libres à la manière des bêtes! ils n'ont pas une idée plus noble de la liberté de l'homme, puisqu'ils disent, un peu devant, que par « sa chute il n'est pas tout à

1. Cap. IX, pag. 12.

fait changé en pierre et en bûche[1]; » comme si on vouloit dire qu'il ne s'en faut guère. Quoi qu'il en soit, les Suisses zuingliens n'en prétendent pas davantage; et les protestants d'Allemagne se mettent encore davantage au-dessous, lorsqu'ils disent que dans la conversion, c'est-à-dire dans la plus noble action de l'homme, dans l'action où il s'unit avec Dieu, il n'agit non plus qu'une pierre ou qu'une bûche, quoique hors de là il agisse d'une autre manière[2]. O homme! où t'es-tu laissé toi-même, quand tu expliques si bassement ton libre arbitre? Mais enfin, puisque l'homme n'est pas une bûche, et que dans les actions ordinaires on fait consister son libre arbitre à pouvoir faire et ne faire pas certaines choses, il falloit considérer que, ne trouvant pas en nous-mêmes une autre manière d'agir dans les actions naturelles que dans les autres, cette même liberté nous suit partout, et que Dieu sait bien nous la conserver lors même qu'il nous élève par sa grâce à des actions surnaturelles; n'étant pas digne de son Saint-Esprit de nous faire agir dans celles-là, non plus que dans les autres, comme des bêtes, ou plutôt comme des pierres et comme des bûches.

On s'étonnera peut-être de ce que nous n'avons rien dit de toutes ces choses en parlant de la Confession des calvinistes. Mais c'est qu'ils les passent sous silence, et ne trouvent pas à propos de parler de la manière dont l'homme agit; comme si c'étoit une matière indifférente à l'homme même, ou qu'il n'appartînt pas à la foi de connoître dans la liberté, avec l'un des plus beaux traits que Dieu mit en nous pour nous faire à son image, ce qui nous rend dignes de blâme ou de louange devant Dieu et devant les hommes.

Il reste l'article de la cène, où les Suisses paroîtront plus sincères que jamais. Ils ne se contentent plus de ces termes vagues que nous leur avons vu employer une seule fois, en 1536, par les conseils de Bucer, et par complaisance pour les luthériens. Calvin même, leur bon ami, ne leur put persuader la « propre substance, » ni les miracles incompréhensibles par lesquels le Saint-Esprit nous la donnoit, malgré l'éloignement des lieux. Ils disent donc[3] qu'à la vérité *nous recevons* « non pas une nourriture imaginaire, mais le propre corps, le vrai corps de Notre-Seigneur, livré pour nous; mais intérieurement spirituellement, par la foi : » le corps et le sang de Notre-Seigneur; « mais spirituellement par le Saint-Esprit, qui nous donne et nous applique les choses que le corps et le sang de Notre-Seigneur nous ont méritées, c'est-à-dire la rémission des péchés, la délivrance de nos âmes et la vie éternelle. » Voilà donc ce qui s'appelle « la chose reçue » dans ce sacrement. Cette chose reçue en effet, c'est la rémission des péchés et la vie spirituelle; et si le corps et le sang sont reçus aussi, c'est par leur fruit et par leur effet, ou, comme l'on ajoute après, « par leur figure, par leur commémoration, » et non pas par leur substance. C'est pourquoi après avoir dit que « le corps de Notre-Seigneur n'est que dans le ciel, où il le faut adorer, et non pas sous les espèces

1. Pag. 12, 13. — 2. *Concord.*, pag. 662; ci-dessus, tom. V, liv. VIII.
3. Cap. XXI, p. 48.

du pain[1] : » pour expliquer la manière dont il est présent, « il n'est pas, disent-ils, absent de la cène. Bien loin que le soleil soit dans le ciel absent de nous, il nous est présent efficacement, « c'est-à-dire présent par sa vertu. « Combien plus Jésus-Christ nous est-il présent par son opération vivifiante! » Qui ne voit que ce qui est présent seulement par sa vertu, comme le soleil, n'a pas besoin de communiquer sa propre substance? Ces deux idées sont incompatibles; et personne n'a jamais dit sérieusement qu'il reçoive la propre substance et du soleil et des astres, sous prétexte qu'il en reçoit les influences. Ainsi les zuingliens et les calvinistes, qui, de tous ceux qui se sont séparés de Rome, se vantent d'être les plus unis entre eux, ne laissent pas de se réformer les uns et les autres dans leurs propres Confessions de foi, et n'ont pu convenir encore d'une commune et simple explication de leur doctrine.

Il est vrai que celle des zuingliens ne laisse rien de particulier à la cène. Le corps de Jésus-Christ n'y est pas plus que dans tous les autres actes du chrétien; et c'est en vain que Jésus-Christ a dit de la cène seule avec tant de force : « Ceci est mon corps, » puisque avec ces fortes paroles il n'a pu venir à bout d'y rien opérer de particulier. C'est le foible inévitable du sens figuré; les zuingliens l'ont senti et l'ont avoué franchement : « Cette nourriture spirituelle se prend, disent-ils, hors de la cène; et toutes les fois qu'on croit, le fidèle qui a cru a déjà reçu cet aliment de vie éternelle, et il en jouit : mais pour la même raison quand il reçoit le sacrement, ce qu'il reçoit n'est pas un rien : « Non nihil accipit. » Où en est réduite la cène de Notre-Seigneur? On n'en peut dire autre chose, sinon que ce qu'on y reçoit « n'est pas un rien. » Car, poursuivent nos zuingliens, « on y continue à participer au corps et au sang de Notre-Seigneur : » ainsi la cène n'a rien de particulier. « La foi s'échauffe, s'accroît, se nourrit par quelque aliment spirituel, car, tant que nous vivons, elle reçoit de continuels accroissements. » Elle en reçoit donc autant hors de la cène que dans la cène, et Jésus-Christ n'y est pas plus que partout ailleurs. C'est ainsi qu'après avoir dit que ce qu'on reçoit de particulier dans la cène « n'est pas un rien, » et qu'en effet on le réduit à si peu de chose; on ne peut encore expliquer ce peu qu'on y laisse. Voilà un grand vide, je l'avoue : c'étoit pour couvrir ce vide que Calvin et les calvinistes avoient inventé leurs grandes phrases. Ils ont cru remplir ce vide affreux, en disant dans leur Catéchisme que hors de la cène on ne reçoit Jésus-Christ « qu'en partie; » au lieu que dans la cène on le reçoit pleinement. Mais que sert de dire de si grandes choses, si en les disant on ne dit rien? J'aime mieux la sincérité de Zuingle et des Suisses, qui confessent la pauvreté de leur cène, que la fausse abondance de nos calvinistes riches seulement en paroles.

Je dois donc ce témoignage aux zuingliens, que leur Confession de foi est la plus naturelle et la plus simple de toutes; ce que je dis non seulement à l'égard du point de l'eucharistie, mais à l'égard de tou

1. Pag. 50

les autres : et, en un mot, de toutes les Confessions de foi que je vois dans le parti protestant, celle de 1566 est, avec tous ses défauts, celle qui dit le plus nettement ce qu'elle veut dire.

Parmi les Polonois séparés de la communion romaine, il y en avoit quelques-uns qui défendoient le sens figuré : et ceux-ci avoient souscrit en l'an 1567 la Confession de foi que les Suisses avoient dressée l'année précédente. Ils s'en contentèrent trois ans durant : mais en l'an 1570 ils jugèrent à propos d'en dresser une autre dans un synode tenu à Czenger, qu'on trouve dans le recueil de Genève, où ils s'expliquent d'une façon fort particulière sur la cène [1].

Ils condamnent la réalité, et « selon la rêverie » des catholiques, qui disent que le pain est changé au corps, et « selon la folie » des luthériens qui mettent le corps avec le pain [2] : ils déclarent particulièrement contre les derniers, que la réalité qu'ils admettent ne peut subsister sans un changement de substance; tel que celui qui arriva dans les eaux d'Égypte, dans la verge de Moïse, et dans l'eau des noces de Cana : ainsi ils reconnoissent clairement que la transsubstantiation est nécessaire, même selon les principes des luthériens. Ils témoignent tant d'horreur pour eux, qu'ils ne leur donnent point d'autre nom que celui de « mangeurs de chair humaine; » leur attribuant toujours une manière de communier « charnelle et sanglante, » comme s'ils dévoroient de la chair crue. Après avoir condamné les papistes et les luthériens, ils parlent d'autres errants qu'ils appellent Sacramentaires. « Nous rejetons, disent-ils [3], la rêverie de ceux qui croient que la cène est un signe vide du Seigneur absent. » Par ces mots ils en veulent aux sociniens, comme à des gens qui introduisent une cène vide; quoiqu'ils ne puissent montrer que la leur soit mieux remplie, puisqu'on ne trouve partout, à l'égard du corps et du sang, que « signes, commémoration et vertu [4]. » Pour mettre quelque différence entre la cène zuinglienne et la socinienne, ils disent « premièrement » que « la cène » n'est pas la « seule mémoire de Jésus-Christ absent, » et ils font un chapitre exprès de la présence de Jésus-Christ dans ce mystère [5]. Mais, en la voulant expliquer, ils s'embarrassent de termes qui ne sont d'aucune langue, et que je ne puis traduire en la nôtre, tant ils sont étranges et inouïs. C'est, disent-ils, que Jésus-Christ est présent dans la cène, et comme Dieu et comme homme. Comme Dieu, « enter, præsenter : » traduise ces mots qui pourra : « par sa divinité Jéhovale, » c'est-à-dire en termes vulgaires, par sa divinité proprement dite et exprimée par le nom incommunicable, « comme la vigne dans les sarments, et comme le chef dans les membres. » Tout cela est vrai, mais ne sert de rien à la cène, où il s'agit du corps et du sang. Ils en viennent donc à dire que Jésus-Christ est présent comme homme en quatre manières. « Premièrement, disent-ils [6], par son union avec le Verbe, en tant qu'il est uni au Verbe qui est partout. Secondement, il est pré-

1. *Synod. Czeng.*, *Synt. Conf.*, part. 1, pag. 148.
2. Cap. *De Cœn. Dom.*, pag. 153. — 3. Cap. *De Sacramentariis*, pag. 155.
4. Ibid., pag. 153, 154.
5. Cap. *De Præf. in Cœn.*, pag. 155. — 6. Pag. 15.

sent dans sa promesse par la parole et par la foi, se communiquant à ses élus comme la vigne se communique à ses branches, et la tête à ses membres, quoique éloignés d'elle. Troisièmement, il est présent par son institution sacramentelle et l'infusion de son Saint-Esprit. Quatrièmement, par son office de dispensateur, ou par son intercession pour ses élus. » Ils ajoutent qu'il n'est pas présent « charnellement, ni localement; » ne devant être « corporellement que dans le ciel jusqu'au jour du jugement universel. »

De ces quatre manières de présence, les trois dernières sont assez connues parmi les défenseurs du sens figuré. Mais pourront-ils nous faire entendre ce que veut dire la première dans leur sentiment? Ont-ils jamais enseigné, comme font les Polonais de leur communion, que Jésus-Christ « fût présent comme homme à la cène par son union avec le Verbe à cause que le Verbe est présent partout? » C'est le raisonnement des ubiquitaires, qui attribuent à Jésus-Christ d'être partout, même selon la nature humaine: mais cette rêverie des ubiquitaires n'est soutenue que parmi les luthériens. Les zuingliens et les calvinistes la rejettent, aussi bien que les catholiques. Cependant les zuingliens polonais empruntent ce sentiment, et n'étant pas pleinement contents de la Confession zuinglienne qu'ils avoient souscrite, ils y ajoutent ce nouveau dogme.

Ils firent plus, et la même année ils s'unirent avec les luthériens, qu'ils venoient de condamner comme des « hommes grossiers et charnels, » comme des hommes qui enseignoient une communion « cruelle et sanglante. » Ils recherchèrent leur communion; et ces « mangeurs de chair humaine » devinrent leurs frères. Les vaudois entrèrent dans cet accord; et tous ensemble s'étant assemblés à Sandomir, ils souscrivirent ce qui avoit été résolu sur l'article de la cène dans la Confession de foi qu'on appeloit Saxonique.

Mais pour mieux entendre cette triple union des zuingliens, des luthériens et des vaudois, il faut savoir ce que c'est que ces vaudois qu'on trouve alors dans la Pologne. Il est bon aussi de connoître ce que c'est en général que les vaudois, puisqu'à la fin ils sont devenus calvinistes. et que plusieurs protestants leur font tant d'honneur qu'ils assurent même que l'Église persécutée par le pape a conservé sa succession dans cette société: erreur si grossière et si manifeste, qu'il faut tâcher une bonne fois de les en guérir.

LIVRE XI.

Histoire abrégée des Albigeois, des Vaudois, des Vicléfites et des Hussites.

SOMMAIRE. — Histoire abrégée des albigeois et des vaudois. Que ce sont deux sectes très-différentes. Les albigeois sont de parfaits manichéens. Leur origine est expliquée. Les pauliciens, branche des manichéens en Arménie, d'où ils passent dans la Bulgarie, de là en Italie et en Allemagne, où ils ont été appelés cathares, et en France où ils ont pris le nom d'Albigeois. Leurs prodigieuses erreurs et leur hypocrisie sont découvertes par tous les auteurs du temps. Les illusions des protestants, qui tâchent de les excuser. Témoignage de saint Bernard, qu'on accuse mal à propos de crédulité. Origine des vaudois. Les ministres les font en vain disciples de Bérenger. Ils ont cru la transsubstantiation. Les sept sacrements reconnus parmi eux. La confession et l'absolution sacramentale. Leur erreur est une espèce de donatisme. Ils font dépendre les sacrements de la sainteté de leurs ministres, et en attribuent l'administration aux laïques gens de bien. Origine de la secte appelée des frères de Bohême. Qu'ils ne sont point vaudois, et qu'ils méprisent cette origine. Qu'ils ne sont point disciples de Jean Hus, quoiqu'ils s'en vantent. Leurs députés envoyés par tout le monde, pour y chercher des chrétiens de leur croyance, sans en pouvoir trouver. Doctrine impie de Viclef. Jean Hus, qui se glorifie d'être son disciple, l'abandonne sur le point de l'eucharistie. Les disciples de Jean Hus divisés en taborites et en calixtins. Confusion de toutes ces sectes. Les protestants n'en peuvent tirer aucun avantage pour établir leur mission, et la succes sion de leur doctrine. Accord des luthériens, des bohémiens et des zuingliens dans la Pologne. Les divisions et les réconciliations des sectaires font également contre eux.

Ce qu'ont entrepris nos réformés, pour se donner des prédécesseurs dans tous les siècles passés, est inouï. Encore qu'au quatrième siècle le plus éclairé de tous, il ne se soit trouvé qu'un seul Vigilance qui se soit opposé aux honneurs des saints et au culte de leurs reliques, il est considéré par les protestants comme celui qui a conservé le dépôt, c'est-à-dire la succession de la doctrine apostolique; et il est préféré à saint Jérôme, qui a pour lui toute l'Église. Aérius par cette raison devoit aussi être regardé comme le seul que Dieu éclairoit dans le même siècle, puisque seul il rejetoit le sacrifice qu'on offroit partout ailleurs, et en Orient comme en Occident, pour le soulagement des morts. Par malheur il étoit arien; et on a eu honte de compter parmi les témoins de la vérité un homme qui nioit la divinité du Fils de Dieu. Mais je m'étonne qu'on n'ait point passé par-dessus cette considération. Claude de Turin étoit arien et disciple de Félix d'Urgel [1], c'est-à-dire nestorien de plus. Mais parce qu'il a brisé les images, il est compté parmi les prédécesseurs des protestants. Les autres iconoclastes ont eu beau aussi bien que lui outrer la matière, jusqu'à dire que la peinture et la sculpture étoient des arts défendus de Dieu: c'est assez qu'ils aient accusé le reste de l'Église d'idolâtrie, pour mériter un rang honorable

1. *Jon. Aur., præf. cont. Claud. Taur.*

parmi les témoins de la vérité. Bérenger n'attaqua jamais que la présence réelle, et laissa tout le reste en son entier : mais c'est assez qu'il ait rejeté un seul dogme pour en faire un calviniste, et le compter parmi les docteurs de la vraie Église. Viclef y tiendra sa place malgré les impiétés que nous verrons, et encore qu'en assurant qu'on n'est plus ni roi, ni seigneur, ni magistrat, ni prêtre, ni pasteur, dès qu'on est en péché mortel, il ait également renversé l'ordre du monde et celui de l'Église, et qu'il ait rempli l'un et l'autre de sédition et de trouble. Jean Hus aura suivi cette doctrine, et de plus jusqu'à la fin de ses jours il aura dit la messe et adoré l'eucharistie : mais à cause qu'en d'autres points il aura combattu l'Église romaine, nos réformés le mettront au nombre de leurs martyrs. Enfin, pourvu qu'on ait murmuré contre quelqu'un de nos dogmes, et surtout qu'on ait grondé ou crié contre le pape ; quel qu'on ait été d'ailleurs, et quelque opinion qu'on ait soutenue, on est compté parmi les prédécesseurs des protestants, et on est jugé digne d'entretenir la succession de leur Église.

Mais de tous ces prédécesseurs que les protestants se veulent donner, les vaudois et les albigeois sont les mieux traités du moins par les calvinistes. Que prétendent-ils par là ? Ce secours est foible. Faire remonter leur antiquité de quelques siècles (car les vaudois, à leur accorder, selon leurs désirs, Pierre de Bruis et son disciple Henri, ne vont pas plus haut que le siècle onzième) ; et là tout à coup demeurer court sans montrer personne devant soi, c'est être contraint de s'arrêter trop au-dessous du temps des apôtres : c'est tirer son secours de gens aussi foibles et aussi embarrassés que vous ; à qui on demande, comme à vous leurs prédécesseurs ; qui ne peuvent, non plus que vous, les montrer ; qui par conséquent sont coupables du même crime d'innovation dont on vous accuse : de sorte que nous les nommer dans ce procès, c'est nommer les complices du même crime, et non pas des témoins qui puissent légitimement déposer de votre innocence.

Cependant ce secours tel quel est embrassé avec ardeur par nos calvinistes, et en voici la raison : c'est que les vaudois et les albigeois ont formé des Églises séparées de Rome, ce que Bérenger et Viclef n'ont jamais fait. C'est donc en quelque façon se faire une suite d'Église, que de se les donner pour prédécesseurs. Comme l'origine de ces Églises, aussi bien que la croyance dont elles faisoient profession, étoient encore assez obscure du temps de la réformation prétendue, on faisoit accroire au peuple qu'elles étoient d'une très-grande antiquité, et qu'elles venoient des premiers siècles du christianisme.

Je ne m'étonne pas que Léger, un des barbes des vaudois (c'est ainsi qu'ils appeloient leurs pasteurs) et leur plus célèbre historien, ait donné dans cette erreur ; car c'est constamment le plus ignorant, comme le plus hardi de tous les hommes. Mais il y a sujet de s'étonner que Bèze l'ait embrassée, et qu'il ait écrit dans son Histoire ecclésiastique, non-seulement que « les vaudois de temps immémorial s'étoient opposés aux abus de l'Église romaine [1] ; » mais encore qu'en l'an 1541 « ils couchè-

1. Liv. I, pag. 35.

rent par acte public en bonne forme la doctrine à eux enseignée comme de père en fils, depuis l'an 120, après la nativité de Jésus-Christ, comme ils l'avoient toujours entendu par leurs anciens et ancêtres [1]. »

Voilà sans doute une belle tradition, si elle étoit soutenue par la moindre preuve. Mais par malheur les premiers disciples de Valdo ne le prenoient pas si haut; et lorsqu'ils se vouloient attribuer la plus grande antiquité, ils se contentoient de dire qu'ils s'étoient retirés de l'Église romaine, lorsque, sous le pape Silvestre I, elle avoit accepté les biens temporels que lui donna Constantin, premier empereur chrétien. Cette cause de rupture est si vaine, et cette prétention est d'ailleurs si ridicule, qu'elle ne mérite pas d'être réfutée. Il faudroit être insensé pour se mettre dans l'esprit que dès le temps de saint Silvestre, c'est-à-dire environ l'an 320, il y ait eu une secte parmi les chrétiens dont les Pères n'aient jamais eu de connoissance. Nous avons dans les conciles tenus dans la communion de l'Église romaine des anathèmes prononcés contre une infinité de sectes diverses; nous avons des catalogues des hérésies dressés par saint Épiphane, par saint Augustin, et par plusieurs autres auteurs ecclésiastiques. Les sectes les plus obscures et les moins suivies; celles qui ont paru dans un coin du monde, comme celles de certaines femmes qu'on appeloit collyridiennes, qui n'étoient que je ne sais où dans l'Arabie; celle des tertullianistes ou des abéliens, qui n'étoit que dans Carthage, ou dans quelques villages autour d'Hippone, et plusieurs autres aussi cachées, ne leur ont pas été inconnues [2]. Le zèle des pasteurs, qui travailloient à ramener les brebis égarées, découvroit tout pour tout sauver: il n'y a que ces séparés pour les biens ecclésiastiques, que personne n'a jamais connus. Plus modérés que les Athanase, que les Basile, que les Ambroise et que tous les autres docteurs; plus sages que tous les conciles, qui, sans rejeter les biens donnés aux Églises, se contentoient de faire des règles pour les bien administrer, ils ont encore si bien fait qu'ils ont échappé à leur connoissance. Que les premiers vaudois l'aient osé dire, c'est une impudence extrême; mais de faire remonter avec Bèze cette secte inconnue à tous les siècles jusqu'à l'an 120 de Notre-Seigneur, c'est se donner des ancêtres et une suite d'Église par une illusion trop grossière.

Les réformés affligés de leur nouveauté, qu'on ne cessoit de leur reprocher, avoient besoin de cette foible consolation. Mais pour en tirer du secours, il a fallu encore employer d'autres artifices: il a fallu cacher avec soin le vrai état de ces albigeois et de ces vaudois. On n'en a fait qu'une secte, quoique c'en soient deux très-différentes, de peur que les réformés ne vissent parmi leurs ancêtres une trop manifeste contrariété. On a, sur toutes choses, caché leur abominable doctrine: on a dissimulé que ces albigeois étoient de parfaits manichéens, aussi bien que Pierre de Bruis et son disciple Henri. On a tu que ces vau-

1. Ibid., pag. 39.
2. Epiph., *Hær.* 79, tom. I, pag. 1057; August., *Hær.* 86, 87, tom. VIII, col. 24 25; Tertull. *De Præscrip.*

dois s'étoient séparés de l'Église sur des fondements détestés par la nouvelle réforme, aussi bien que par l'Église romaine. On a usé d'une pareille dissimulation à l'égard de ces vaudois de Pologne, qui n'avoient que le nom de vaudois; et on a caché au peuple que leur doctrine n'étoit ni celle des anciens vaudois, ni celle des calvinistes, ni celle des luthériens. L'histoire que je vais donner de ces trois sectes, quoiqu'elle soit abrégée, ne laisse pas d'être soutenue par assez de preuves, pour faire honte aux calvinistes des ancêtres qu'ils se sont donnés.

HISTOIRE DES NOUVEAUX MANICHÉENS,

appelés les hérétiques de Toulouse et d'Albi.

Pour en entendre la suite, il ne faut pas ignorer tout à fait ce que c'étoit que les manichéens. Toute leur théologie rouloit sur la question de l'origine du mal: ils en voyoient dans le monde, et ils en vouloient trouver le principe. Dieu ne le pouvoit pas être, parce qu'il étoit infiniment bon. Il falloit donc, disoient-ils, reconnoître un autre principe, qui, étant mauvais par sa nature, fût la cause et l'origine du mal. Voilà donc la source de l'erreur. Deux premiers principes, l'un du bien, l'autre du mal; ennemis par conséquent et de nature contraire, s'étant combattus et mêlés dans le combat, avoient répandu l'un le bien, l'autre le mal dans le monde; l'un la lumière, l'autre les ténèbres, et ainsi du reste; car je n'ai pas besoin de raconter ici toutes les extravagances impies de cette abominable secte. Elle étoit venue du paganisme, et on en voit des principes jusque dans Platon. Elle régnoit parmi les Perses. Plutarque nous a rapporté les noms qu'ils donnoient au bon et au mauvais principe. Manèse, Perse de nation, tâcha d'introduire ce prodige dans la religion chrétienne sous l'empire d'Aurélien, c'est-à-dire vers la fin du troisième siècle. Marcion avoit déjà commencé quelques années auparavant, et sa secte divisée en plusieurs branches avoit préparé la voie aux impiétés et aux rêveries que Manès y ajouta.

Au reste, les conséquences que ces hérétiques tiroient de cette doctrine n'étoient pas moins absurdes ni moins impies. L'Ancien Testament avec ses rigueurs n'étoit qu'une fable, ou en tout cas l'ouvrage du mauvais principe; le mystère de l'incarnation, une illusion; et la chair de Jésus-Christ, un fantôme: car la chair étant l'œuvre du mauvais principe, Jésus-Christ, qui étoit le Fils du bon Dieu, ne pouvoit pas l'avoir prise en vérité. Comme nos corps venoient du mauvais principe, et que nos âmes venoient du bon, ou plutôt qu'elles en étoient la substance même, il n'étoit pas permis d'avoir des enfants, ni de lier la substance du bon principe avec celle du mauvais: de sorte que le mariage, ou plutôt la génération des enfants étoit défendue. La chair des animaux, et tout ce qui en sort, comme les laitages, étoient aussi l'ouvrage du mauvais; le vin étoit au même rang: tout cela étoit impur de sa nature, et l'usage en étoit criminel. Voilà donc manifestement ces hommes trompés par les démons dont parle saint Paul, qui

devoient « dans les derniers temps.... défendre le mariage, et rejeter » comme immondes « les viandes que Dieu avoit créées [1]. »

Ces malheureux, qui ne cherchoient qu'à tromper le monde par des apparences, tâchoient de s'autoriser par l'exemple de l'Église catholique, où le nombre de ceux qui s'interdisoient l'usage du mariage par la profession de la continence étoit très-grand, et où l'on s'abstenoit de certaines viandes, ou toujours, comme faisoient plusieurs solitaires, à l'exemple de Daniel [2], ou en certains temps, comme dans le temps de carême. Mais les saints Pères répondoient qu'il y avoit grande différence entre ceux qui condamnoient la génération des enfants, comme faisoient formellement les manichéens [3], et ceux qui lui préféroient la continence avec l'apôtre et avec Jésus-Christ même [4], et qui ne se croyoient pas permis de reculer en arrière [5], après avoir fait profession d'une vie plus parfaite. C'étoit aussi autre chose de s'abstenir de certaines viandes, ou pour signifier quelque mystère, comme dans l'Ancien Testament, ou pour mortifier les sens, comme on le continuoit encore dans le nouveau: autre chose de les condamner avec les manichéens, comme impures, comme mauvaises; comme étant l'ouvrage « non de Dieu, » mais du mauvais. Et les Pères remarquoient que l'apôtre attaquoit expressément ce dernier sens, qui étoit celui des manichéens, par ces paroles, « Toute créature de Dieu est bonne [6]; » et encore par celle-ci, « Il ne faut rien rejeter » de ce que Dieu a créé; et de là ils concluoient qu'il ne falloit pas s'étonner que le Saint-Esprit eût averti de si loin les fidèles d'une si grande abomination par la bouche de saint Paul.

Tels étoient les principaux points de la doctrine des manichéens. Mais cette secte avoit encore des caractères remarquables : l'un, qu'au milieu de ces absurdités impies, que le démon avoit inspirées aux manichéens, ils avoient encore mêlé dans leurs discours je ne sais quoi de si éblouissant, et une force si prodigieuse de séduction, que même saint Augustin, un si beau génie, y fut pris, et demeura parmi eux neuf ans durant, très-zélé pour cette secte [7]. On remarque aussi que c'étoit une de celles dont on revenoit le plus difficilement : elle avoit, pour tromper les simples, des prestiges et des illusions inouïes. On lui attribue aussi des enchantements [8]; et enfin on y remarquoit tout l'attirail de la séduction.

L'autre caractère des manichéens est qu'ils savoient cacher ce qu'il y avoit de plus détestable dans leur secte avec un artifice si profond, que non-seulement ceux qui n'en étoient pas, mais encore ceux qui en étoient, y passoient un long temps sans le savoir. Car sous la belle couverture de leur continence, ils cachoient des impuretés qu'on n'ose

1. *I Tim.* IV, 1, 3. — 2. *Dan.* I, 8, 12.
3. *August. cont. Faust. Manich.*, lib. XXX, cap. III, IV, V, VI, tom. VIII, col. 445 et seq.
4. *I Cor.* VI, 26, 32, 34, 38; Matth. XIX, 12. — 5. Luc. IX, 62.
6. *I Tim.* IV, 4.
7. Lib. I, *cont. Faust. Man.*, c. 10, et *Conf.*, lib. IV, cap. I et seq.
8. Theodoret., *Hæret. fab.*, lib. I, cap. *Ult. de Manete*, pag. 212 et seq.

nommer, et qui même faisoient partie de leurs mystères. Il y avoit parmi eux plusieurs ordres. Ceux qu'ils appeloient leurs auditeurs ne savoient pas le fond de la secte; et leurs élus, c'est-à-dire ceux qui savoient tout le mystère, en cachoient soigneusement l'abominable secret, jusqu'à ce qu'on y eût été préparé par divers degrés. On étaloit l'abstinence et l'extérieur d'une vie non-seulement belle, mais encore mortifiée; et c'étoit une partie de la séduction de venir comme par degrés à ce qu'on croyoit plus parfait, à cause qu'il étoit caché.

Pour troisième caractère de ces hérétiques, nous y pouvons encore observer une adresse inconcevable à se mêler parmi les fidèles, et à s'y cacher sous la profession de la foi catholique; car cette dissimulation étoit un des artifices dont ils se servoient pour attirer les hommes dans leurs sentiments. On les voyoit dans les Églises avec les autres; ils y recevoient la communion; et encore qu'ils n'y reçussent jamais le sang de Notre-Seigneur, tant à cause qu'ils détestoient le vin dont on se servoit pour le consacrer, qu'à cause aussi qu'ils ne croyoient pas que Jésus-Christ eût eu du vrai sang; la liberté qu'on avoit dans l'Église de participer ou à une ou à deux espèces, fit qu'on fut longtemps sans s'apercevoir de leur perpétuelle affectation à rejeter celle du vin consacré. Ils furent donc à la fin reconnus par saint Léon à cette marque [1]: mais leur adresse à tromper les yeux, quoique vigilants, des catholiques, étoit si grande, qu'ils se cachèrent encore, et furent à peine découverts sous le pontificat de saint Gélase. Alors donc, pour les rendre tout à fait reconnoissables au peuple, il en fallut venir à une défense expresse de communier autrement que sous les deux espèces; et pour montrer que cette défense n'étoit pas fondée sur la nécessité de les prendre toujours ensemble, saint Gélase l'appuie en termes formels, sur ce que ceux qui refusoient le vin sacré le faisoient par une « certaine superstition [2]: » preuve certaine que hors la superstition, qui rejetoit comme mauvaise une des parties du mystère, l'usage de sa nature en eût été libre et indifférent, même dans les assemblées solennelles. Les protestants, qui ont cru que ce mot de superstition n'étoit pas assez fort pour exprimer les abominables pratiques des manichéens, ne songent pas que ce mot signifie dans la langue latine toute fausse religion; mais qu'il est particulièrement affecté à la secte des manichéens, à cause de leurs abstinences et observances superstitieuses: les livres de saint Augustin en sont de bons témoins [3].

Cette secte si cachée, si abominable, si pleine de séduction, de superstition et d'hypocrisie, malgré les lois des empereurs, qui en avoient condamné les sectateurs au dernier supplice, ne laissoit pas de se conserver et de se répandre. L'empereur Anastase et l'impératrice Théodore, femme de Justinien, l'avoient favorisée. On en voit les sectateurs sous les enfants d'Héraclius, c'est-à-dire au septième siècle, en

1. Leo I, serm. 41 qui est IV de Quadr., c. 4 et 5.
2. *Gelas. in Dec. Grat. de cons. distinct. I*, cap. *Comperimus*; *Ivo Microl.*, etc.
3. *De morib. Ecc. cath.*, c. 34, n. 74; *De morib. Man.*, c. 18, n. 65, tom. I, col. 713 et 739; *Cont.*, ep. Fundam., c. 15, n. 19, tom. VIII, col. 161.

Arménie, province voisine de la Perse, d'où cette fable détestable étoit venue, et autrefois sujette à son empire. Ils y furent ou établis, ou confirmés par un nommé Paul [1], d'où le nom de pauliciens leur fut donné en Orient, par un nommé Constantin, et enfin par un nommé Serge : et ils y parvinrent à une si grande puissance, ou par la foiblesse du gouvernement, ou par la protection des Sarrasins, ou même par la faveur de l'empereur Nicéphore très-attaché à cette secte [2], qu'à la fin persécutés par l'impératrice Théodore, femme de Basile [3], ils se trouvèrent en état de bâtir des villes, et de prendre les armes contre leurs princes [4].

Ces guerres furent longues et sanglantes sous l'empire de Basile le Macédonien, c'est-à-dire à l'extrémité du neuvième siècle. Pierre de Sicile fut envoyé par cet empereur à Tibrique en Arménie [5], que Cédrénus appelle Téphriques [6], une des places de ces hérétique, pour y traiter de l'échange des prisonniers. Durant ce temps il connut à fond les pauliciens; et il adressa un livre sur leurs erreurs à l'archevêque de Bulgarie pour les raisons que nous verrons. Vossius reconnoît que nous avons une grande obligation à Radérus, qui nous a donné en grec et en latin une histoire si particulière et si excellente [7]. Pierre de Sicile nous y désigne ces hérétiques par leurs propres caractères, par leurs deux principes, par le mépris qu'ils avoient pour l'Ancien Testament, par leur adresse prodigieuse à se cacher quand ils vouloient, et par les autres marques que nous avons vues [8]. Mais il en remarque deux ou trois qu'il ne faut pas oublier : c'étoit leur aversion particulière pour les images de la croix, suite naturelle de leur erreur, puisqu'ils rejetoient la passion et la mort du Fils de Dieu; leur mépris pour la sainte Vierge, qu'ils ne tenoient point pour la mère de Jésus-Christ, puisqu'il n'avoit pas de chair humaine; et surtout leur éloignement pour l'eucharistie.

Cédrénus, qui a pris de cet historien la plupart des choses qu'il raconte des pauliciens, marque après lui ces trois caractères, c'est-à-dire, leur aversion pour la croix, pour la sainte Vierge, et pour la sainte eucharistie [9]. Les anciens manichéens avoient les mêmes sentiments. Nous apprenons de saint Augustin [10], que leur eucharistie n'étoit pas la nôtre, mais quelque chose de si exécrable qu'on n'ose même y penser loin qu'on puisse l'écrire. Mais les nouveaux manichéens avoient encore reçu des anciens une autre doctrine qu'il importe de remarquer. Dès le temps de saint Augustin, Fauste le manichéen reprochoit

1. Cedr., tom. I, pag. 432. — 2. Ibid., tom. II, pag. 480.

3. Théodore étoit femme de Théophile. A la mort de ce prince, arrivée au mois de janvier 842, elle prit les rênes du gouvernement pendant la minorité de Michel III, son fils. Ce fut pendant sa régence, qu'après avoir inutilement tenté de convertir les pauliciens ou manichéens d'Arménie par les voies de douceur, elle employa la rigueur contre eux. Ces hérétiques se réfugièrent sur les terres des musulmans, et en tirèrent des secours pour faire la guerre à l'empire. Basile le Macédonien, qui succéda à Michel, remporta sur eux de grandes victoires. (*Edition de Versailles.*)

4. Ibid., pag. 541. — 5. Petr. Sic., *Hist. de Manich.* — 6. Cedr., pag. 541, etc

7. *Voss. de Hist. Græc.* — 8. Petr. Sic., ibid., Præf., etc.

9. Cedr., tom. II, pag. 434. — 10. August., *Hær.* 46, etc., tom. VIII, col. 13.

aux catholiques leur idolâtrie dans le culte qu'ils rendoient aux saints martyrs, et dans les sacrifices qu'ils offroient sur leurs reliques[1]. Mais saint Augustin leur faisoit voir que ce culte n'avoit rien de commun avec celui des païens, parce que ce n'étoit pas le culte de latrie ou de sujétion et de servitude parfaite[2]; et que si l'on offroit à Dieu l'oblation sainte du corps et du sang de Jésus-Christ aux tombeaux et sur les reliques des martyrs, on se gardoit bien de leur offrir ce sacrifice; mais qu'on espéroit seulement « par là s'exciter à l'imitation de leurs vertus, s'associer à leurs mérites, et enfin être secouru par leurs prières[3]. » Une réponse si nette n'empêcha pas que les nouveaux manichéens ne continuassent dans les calomnies de leurs pères. Pierre de Sicile nous rapporte qu'une femme manichéenne séduisit un laïque ignorant nommé Serge[4] en lui disant que les catholiques honoroient les saints comme des divinités, et que c'étoit pour cette raison qu'on empêchoit les laïques de lire la sainte Écriture, de peur qu'ils ne découvrissent plusieurs semblables erreurs.

C'étoit par de telles calomnies que les manichéens séduisoient les simples. On a toujours remarqué parmi eux un grand désir d'étendre leur secte. Pierre de Sicile découvrit, durant le temps de son ambassade à Tibrique, qu'il avoit été résolu dans le conseil des pauliciens, d'envoyer des prédicateurs de leur secte dans la Bulgarie, pour en séduire les peuples nouvellement convertis[5]. La Thrace, voisine de cette province, étoit, il y avoit déjà longtemps, infectée de cette hérésie. Ainsi il n'y avoit que trop à craindre pour les Bulgares, si les pauliciens, les plus artificieux des manichéens, entreprenoient de les séduire; et c'est ce qui obligea Pierre de Sicile d'adresser à leur archevêque le livre dont nous venons de parler, afin de les prémunir contre des hérétiques si dangereux. Malgré ses soins, il est constant que l'hérésie manichéenne jeta de profondes racines dans la Bulgarie, et c'est de là qu'elle se répandit bientôt après dans le reste de l'Europe; ce qui fit donner, comme nous verrons, le nom de Bulgares aux sectateurs de cette hérésie.

Mille ans s'étoient écoulés depuis la naissance de Jésus-Christ, et le prodigieux relâchement de la discipline menaçoit l'Église d'Occident de quelque malheur extraordinaire. C'étoit peut-être aussi le temps de ce terrible « déchaînement de Satan, marqué dans l'Apocalypse[6], « après mille ans; » ce qui peut signifier d'extrêmes désordres : mille ans après que « le fort armé, » c'est-à-dire le démon victorieux, « fut lié » par Jésus-Christ venant au monde[7]. Quoi qu'il en soit, dans ce temps et en 1017, sous le roi Robert on découvrit à Orléans des hérétiques d'une doctrine qu'on ne connoissoit plus il y avoit longtemps parmi les latins[8].

1. Lib. XX, *cont. Faust.*, cap. IV, tom. VIII, col. 233 et seq.
2. Ibid., cap. XXI et seq. — 3. Ibid., cap. XVIII. — 4. Petr. Sic., ibid.
5. Ibid., *initio lib.* — 6. *Apocal.* XX, 2, 3, 7.
7. Matth. XII, 29; Luc. XI, 21, 22.
8. *Acta Conc. Aurel. Spicil.* tom. II; *Conc. Labb.*, tom. IX, col. 836; *Glab.*, lib. III, cap. VIII.

Une femme italienne avoit apporté en France cette damnable hérésie. Deux chanoines d'Orléans, l'un nommé Étienne ou Héribert, et l'autre nommé Lisoïus, qui étoient en réputation, furent les premiers séduits. On eut beaucoup de peine à découvrir leur secret. Mais enfin un Arifaste, qui soupçonna ce que c'étoit, s'étant introduit dans leur familiarité, ces hérétiques et leurs sectateurs confessèrent avec beaucoup de peine qu'ils nioient la chair humaine en Jésus-Christ; qu'ils ne croyoient pas que la rémission des péchés fût donnée dans le baptême, ni que le pain et le vin pussent être changés au corps et au sang de Jésus-Christ[1]. On découvrit qu'ils avoient une eucharistie particulière, qu'ils appeloient la viande céleste. Elle étoit cruelle et abominable, et tout à fait du génie des manichéens, quoiqu'on ne la trouve pas dans les anciens. Mais outre ce qu'on en vit à Orléans, Gui de Nogent la remarque encore en d'autres pays[2]. Il ne faut pas s'étonner qu'on trouve de nouveaux prodiges dans une secte si cachée, soit qu'elle les invente, ou qu'on les y découvre de nouveau.

Voilà de vrais caractères de manichéisme. On a vu que ces hérétiques rejetoient l'incarnation. Pour le baptême, saint Augustin dit expressément que les manichéens « ne le donnoient pas, et le croyoient inutile[3]. » Pierre de Sicile, et après lui Cédrénus, nous apprennent la même chose des pauliciens[4] : tous ensemble nous font voir que les manichéens avoient une autre eucharistie que la nôtre. Ce que disoient les hérétiques d'Orléans, qu'il ne falloit pas implorer le secours des saints, étoit encore de même caractère et venoit, comme on a vu, de l'ancienne source de cette secte.

Ils ne dirent rien ouvertement des deux principes : mais ils parlèrent avec mépris de la création, et des livres où elle étoit écrite. Cela regardoit l'Ancien Testament; et ils confessèrent dans le supplice, qu'ils avoient eu de mauvais sentiments « sur le Seigneur de l'univers[5]. » Le lecteur se souvient bien que c'est celui que les manichéens croyoient mauvais. Ils allèrent au feu avec joie, dans l'espérance d'en être miraculeusement délivrés; tant l'esprit de séduction agissoit en eux. Au reste, c'est ici le premier exemple d'une semblable condamnation. On sait que les lois romaines condamnoient à mort les manichéens[6] : le saint roi Robert les jugea dignes du feu.

En même temps la même hérésie se trouve en Aquitaine et à Toulouse, comme il paroît par l'histoire d'Adémar de Chabanes, moine de l'abbaye de Saint-Cibart d'Angoulême, contemporain de ces hérétiques[7]. Un ancien auteur de l'histoire d'Aquitaine, que le célèbre Pierre Pithou a donnée au public, nous apprend qu'on découvrit en cette province, dont le Périgord faisoit partie, des « manichéens qui rejetoient le baptême, le signe de la sainte croix, l'Église, et le Rédempteur lui-même, » dont ils nioient l'incarnation et la passion, « l'honneur

1. *Glab.*, ibid.; *Acta Conc.*, *Aurel Conc. Labb.*, ibid.
2. *De vitâ suâ*, lib. III, cap. XVI.
3. *De Hæres. in hæres. Manich.*, tom. VIII, col. 17.
4. Petr. Sic., ibid.; Cedr., tom. I, pag. 434. — 5. Ibid.
6. *Cod. de hær.*, liv. V. — 7. *Bib. nov. Labb.*, tom. II, pag. 176, 180.

dû aux saints, le mariage légitime, et l'usage de la viande[1]. » Et le même auteur nous fait voir qu'ils étoient de la même secte que les hérétiques d'Orléans, dont l'erreur étoit venue d'Italie.

En effet, nous voyons que les manichéens s'étoient établis en ce pays-là. On les appeloit cathares, c'est-à-dire, purs. D'autres hérétiques avoient autrefois pris ce nom; et c'étoit les Novatiens, dans la pensée qu'ils avoient que leur vie étoit plus pure que celle des autres, à cause de la sévérité de leur discipline. Mais les manichéens enorgueillis de leur continence et de l'abstinence de la viande qu'ils croyoient immonde, se regardoient non-seulement comme cathares ou purs, mais encore, au rapport de saint Augustin[2], comme « Catharistes, » c'est-à-dire, purificateurs, à cause de la partie de la substance divine mêlée dans les herbes et dans les légumes, avec la substance contraire, dont ils séparoient et purifioient cette substance divine en la mangeant. Ce sont là des prodiges, je l'avoue; et on n'auroit jamais cru que les hommes en pussent être si étrangement entêtés, si on ne l'avoit connu par expérience : Dieu voulant donner à l'esprit humain des exemples de l'aveuglement où il peut tomber, quand il est laissé à lui-même. Voilà donc la véritable origine des hérétiques de France venus des cathares d'Italie.

Vignier, que nos réformés ont regardé comme le restaurateur de l'histoire dans le dernier siècle, parle de cette hérésie, et de la découverte qui s'en fit au concile d'Orléans, dont il met la date par erreur en 1022[3]; et il remarque qu'en cette année « furent pris et brûlés publiquement plusieurs personnages en présence du roi Robert pour crime d'hérésie: car on écrit, poursuit-il, qu'ils parloient mal de Dieu et des sacrements, à savoir du baptême, et du corps et du sang de Jésus-Christ, ensemble aussi du mariage; et ne vouloient user des viandes ayant sang et graisse, les réputant immondes. » Il raconte aussi que le principal de ces hérétiques s'appeloit Étienne, dont il donne Glaber pour témoin avec la chronique de saint Cibard : « selon lesquels, continue-t-il, plusieurs autres sectaires de la même hérésie, qu'on appeloit des manichéens, furent exécutés ailleurs, comme à Toulouse et en Italie. » N'importe que cet auteur se soit trompé dans la date et dans quelques autres circonstances de l'histoire : il n'avoit pas vu les actes qu'on a recouvrés depuis. Il suffit que cette hérésie d'Orléans dont Étienne fut l'un des auteurs, dont le roi Robert vengea les excès, et dont Glaber nous a raconté l'histoire, soit reconnue pour manichéenne par Vignier; qu'il l'ait regardée comme la source de l'hérésie qu'on punit depuis à Toulouse, et que toute cette impiété fût dérivée de la Bulgarie, comme on va voir.

Un ancien auteur, rapporté dans les additions du même Vignier, ne permet pas d'en douter. Le passage de cet auteur, que Vignier transcrit tout entier en latin[4], veut dire en françois : que « dès que l'hérésie

1. Fragm., *hist. Aquit. edita à Petro Pith. Bar.*, tom. XI, an. 1017.
2. *De Hær. in hær. Manich.*, tom. VIII, col. 15.
3. *Bibl. hist.*, 2 part., à l'an 1022, pag. 672. — 4. Addit. à la 2e part., pag. 131

des Bulgares commença à se multiplier dans la Lombardie, ils avoient pour évêque un certain Marc qui avoit reçu son ordre de la Bulgarie, et sous lequel étoient les Lombards, les Toscans, et ceux de la Marche : » mais qu'il « vint de Constantinople dans la Lombardie un autre nommé Nicétas, qui accusa l'ordre de la Bulgarie; » et que Marc reçut l'ordre de la Drungarie.

Quels pays c'est que la Drungarie, je n'ai pas besoin de l'examiner Renier très-instruit, comme nous verrons, de toutes ces hérésies, nous parle des églises manichéennes de « Dugranicie et de Bulgarie[1], d'où viennent toutes les autres » de la secte en Italie et en France; ce qui, comme l'on voit, s'accorde très-bien avec l'auteur de Vignier. On voit, dans ce même « ancien auteur » de Vignier[2], que cette hérésie apportée d'outre-mer, à savoir de Bulgarie, de là s'étoit épanchée par les autres provinces, où elle fut après en grande vogue au pays de Languedoc, de Toulouse et de Gascogne signamment, qui la fit dire aussi des albigeois, qu'on appela semblablement Bulgares, » à cause de leur origine. Je ne veux pas répéter ce que Vignier remarque de la manière dont on tournoit ce nom de Bulgares dans notre langue. Le mot en est trop infâme; mais l'origine en est certaine, et il n'est pas moins assuré qu'on appeloit de ce nom les albigeois pour marque du lieu d'où ils venoient, c'est-à-dire, de Bulgarie.

Il n'en faudroit pas davantage pour convaincre ses hérétiques de manichéisme. Mais le mal se déclara davantage dans la suite, principalement dans le Languedoc et à Toulouse; car cette ville étoit comme le chef de la secte, « d'où l'hérésie s'étendant, » comme porte le canon d'Alexandre III dans le concile de Tours, « à la manière d'un cancer, dans les pays voisins, a infecté la Gascogne et les autres provinces[3]. » Comme c'étoit là, pour ainsi dire, la source du mal, c'étoit là aussi que l'on commença d'y appliquer le remède. Le pape Calixte II tint un concile à Toulouse[4], où l'on condamne les hérétiques qui « rejettent le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, le baptême des petits enfants, le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques, et le mariage légitime. » Le même canon fut répété dans le concile général de Latran sous Innocent II[5]. On voit ici le caractère du manichéisme dans la condamnation du mariage. C'en est encore un autre de rejeter le sacrement de l'eucharistie : car il faut bien remarquer que le canon porte, non pas que ces hérétiques eussent quelque erreur sur ce sacrement; mais « qu'ils le rejetoient, » comme on a vu que faisoient aussi les manichéens.

Pour le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques, on peut voir dans saint Augustin et dans les autres auteurs le renversement qu'introduisirent les manichéens dans toute la hiérarchie, et le mépris qu'ils faisoient de tout l'ordre ecclésiastique. A l'égard du baptême des petits enfants, nous remarquerons dans la suite que les nouveaux ma-

1. *Ren. cont. Vold.*, cap. VI, tom. IV; *Bibl. PP.*, part. 2, pag. 759.
2. Vignier, ibid. — 3. *Conc. Tur.* III, col. 4; *Conc. Labb.*, tom. X, c. 1419.
4. *Con. Tol.*, an. 1118, *conc, Lab.*, t. X, col. 857, can. 4.
5. *Conc. Lat.*, II, an. 1139, can. 23.

nichéens l'attaquèrent avec un soin particulier ; et encore qu'en général ils rejetassent le baptême[1], ce qui frappoit les yeux des hommes étoit principalement le refus qu'ils faisoient de ce sacrement aux petits enfants, qui étoient presque les seuls à qui on le donnât alors[2]. On marqua donc dans ce canon de Toulouse et de Latran les caractères sensibles par où cette hérésie toulousaine, qu'on appela depuis albigeoise, se faisoit connoître. Le fond de leur erreur demeuroit plus caché. Mais à mesure que cette race maudite venue de la Bulgarie se répandoit dans l'Occident, on y découvrit de plus en plus les dogmes des manichéens. Ils pénétrèrent jusqu'au fond de l'Allemagne, et l'empereur Henri IV les y découvrit à Goslar, ville de Souabe, au milieu de l'onzième siècle, étonné d'où pouvoit venir cette engeance du manichéisme[3]. Ceux-ci furent reconnus à cause « qu'ils s'abtenoient de la chair des animaux, quels qu'ils fussent, et en croyoient l'usage défendu.» L'erreur se répandoit bientôt de tous côtés en Allemagne; et dans le douzième siècle on découvrit beaucoup de ces hérétiques autour de Cologne. Le nom de cathares faisoit connoître la secte; et Ecbert, auteur du temps, très-versé dans la théologie, nous fait voir dans ces cathares d'autour de Cologne tous les caractères des manichéens[4] : la même détestation de la viande et du mariage, le même mépris du baptême, la même horreur pour la communion, la même répugnance à croire la vérité de l'incarnation et de la passion du Fils de Dieu; et enfin les autres marques semblables, que je n'ai plus besoin de répéter.

Mais comme les hérésies changent, ou se découvrent davantage avec le temps, on y voit beaucoup de nouveaux dogmes et de nouvelles pratiques. Par exemple, en nous expliquant avec les autres le mépris que ces manichéens faisoient du baptême, Ecbert nous apprend que s'ils rejetoient le baptême d'eau[5], ils donnoient avec les flambeaux allumés un certain baptême de feu, dont il explique la cérémonie[6]. Ils s'acharnoient contre le baptême des petits enfants : ce que je remarque encore une fois, parce que c'est là un des caractères de ces nouveaux manichéens. Ils en avoient encore un autre qui n'est pas moins remarquable; c'est qu'ils disoient que les sacrements perdoient leur vertu par la mauvaise vie de ceux qui les administroient[7]. C'est pourquoi ils exagéroient la corruption du clergé, pour faire voir qu'il n'y avoit plus de sacrements parmi nous; et c'est une des raisons pour lesquelles nous avons vu qu'on les accusoit de rejeter le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques.

On n'avoit pas encore tout à fait pénétré la croyance des deux principes dans ces nouveaux hérétiques. Car encore qu'on sentît bien que c'étoit la raison profonde qui leur fait rejeter et l'union des deux sexes et toutes ses suites dans tous les animaux, comme les chairs, les œufs,

1. *Aug. de Hær. in hær. Manich.*, tom. VIII, col. 17.
2. Ecb., serm. I, Bib. PP., tom. IV, 2 part., pag. 81; *Ren. cont. Vald.* c. 6.
3. *Herm Cout.*, ad an. 1052; Bar., t. XI, ad eumd. an.; *Centuriat in Cent.*, XI, c. 5. sub fin.
4. Ecb., serm. XIII, adv. Cath., tom. IV; *Bibl. PP.*, part. 2.
5. *Serm.* I, 8, 11. — 6. Ibid., serm. XII. — 7 Ibid., serm. IV, etc.

et le laitage; Ecbert est le premier, que je sache, qui leur objecte cette erreur en termes formels. Il dit même qu'il a « découvert très-certainement, » que c'étoit la raison secrète qu'ils avoient entre eux d'éviter la viande, « parce que le diable en étoit le créateur[1]. » On voit la peine qu'on avoit de pénétrer le fond de leur doctrine : mais elle paroissoit assez par ses suites.

On apprend du même auteur que ces hérétiques se mitigeoient quelquefois à l'égard du mariage[2]. Un certain Hartuvin le permettoit parmi eux à un garçon qui épousoit une fille, et il vouloit qu'on fût vierge de part et d'autre; encore ne devoit-on pas aller au delà du premier enfant : ce que je remarque afin qu'on voie les bizarreries d'une secte qui n'étoit pas d'accord avec elle-même, et se trouvoit souvent contrainte à démentir ses principes.

Mais la marque la plus certaine pour connoître ces hérétiques étoit le soin qu'ils avoient de se cacher, non-seulement en recevant les sacrements avec nous, mais encore en répondant comme nous, lorsqu'on les pressoit sur la foi. C'étoit l'esprit de la secte dès son commencement; et nous l'avons remarqué dès le temps de saint Augustin et de saint Léon. Pierre de Sicile, et après lui Cédrénus, nous font voir le même caractère dans les pauliciens. Non-seulement ils nioient en général qu'ils fussent manichéens; mais encore interrogés en particulier de chaque dogme de la foi, ils paroissoient catholiques en trahissant leurs sentiments par des mensonges manifestes[3], ou du moins en les déguisant par des équivoques pires que le mensonge, parce qu'elles étoient plus artificieuses et plus pleines d'hypocrisie. Par exemple, quand on leur parloit de l'eau du baptême, ils la recevoient en entendant par l'eau du baptême la doctrine de Notre-Seigneur, dont les âmes sont purifiées[4]. Tout leur langage étoit plein de semblables allégories; et on les prenoit pour des orthodoxes, à moins d'avoir appris par un long usage à connoître leurs équivoques.

Ecbert nous en apprend une qu'on n'auroit jamais devinée. On savoit qu'ils rejetoient l'eucharistie; et lorsque, pour les sonder sur un article si important, on leur demandoit s'ils faisoient le corps de Notre-Seigneur, ils répondoient sans hésiter qu'ils le faisoient, en entendant que « leur propre corps, » qu'ils faisoient en quelque sorte en mangeant, « étoit le corps de Jésus-Christ[5], » à cause que, selon saint Paul, ils en étoient les membres. Par ces artifices ils paroissoient au dehors très-catholiques. Chose étrange! un de leurs dogmes étoit, que l'Évangile défendoit de jurer pour quelque cause que ce fût[6] : cependant interrogés sur la religion, ils croyoient qu'il étoit permis non-seulement de mentir, mais encore de se parjurer; et ils avoient appris des anciens priscillianistes, autre branche de manichéens connue en Espagne, ce vers rapporté par saint Augustin : « Jurez, parjurez-vous tant que vous voudrez; et gardez-vous seulement de trahir la secte : Jura, per-

1. Ibid., serm. VI, pag. 99. — 2. Serm. V, pag. 94.
3. Petr. Sic. init. lib. *De hist. Manich.* — 4. Ibid., Cedr., tom. I, pag. 434.
5. Ecb., serm. I, 11. — 6. Bern. in Cant., serm. LXV, n. 2, tom. I, col. 1491.

« jura, secretum prodere noli[1]. » C'est pourquoi Ecbert les appeloit des « hommes obscurs[2], » des gens qui ne prêchoient pas, mais qui parloient à l'oreille; qui se cachoient dans les coins, et qui murmuroient plutôt en secret qu'ils n'expliquoient leur doctrine. C'étoit un des attraits de la secte : on trouvoit je ne ne sais quelle douceur dans ce secret impénétrable qu'on y observoit; et comme disoit le sage, « ces eaux qu'on buvoit furtivement paroissoient plus agréables[3]. » Saint Bernard, qui connoissoit bien ces hérétiques, comme nous verrons bientôt, y remarque ce caractère particulier[4]; qu'au lieu que les autres hérétiques, poussés par l'esprit d'orgueil, ne cherchoient qu'à se faire connoître, ceux-ci au contraire ne travailloient qu'à se cacher : les autres vouloient vaincre; ceux-ci plus malins ne vouloient que nuire, et se couloient sous l'herbe pour inspirer plus sûrement leur venin par une secrète morsure. C'est que leur erreur découverte étoit à demi vaincue par sa propre absurdité : c'est pourquoi ils s'attaquoient à des ignorants, à des gens de métier, à des femmelettes, à des paysans, et ne leur recommandoient rien tant que ce secret mystérieux[5].

Énervin, qui servoit Dieu dans une église près de Cologne, dans le temps qu'on y découvrit ces nouveaux manichéens dont Ecbert nous a parlé, en fait dans le fond le même récit que cet auteur; et ne voyant point dans l'Église de plus grand docteur à qui il pût s'adresser pour les confondre que le grand saint Bernard, abbé de Clairvaux, il lui en écrivit la belle lettre que le docte P. Mabillon nous a donnée dans ses Analectes[6]. Là, outre les dogmes de ces hérétiques que je ne veux plus répéter, nous voyons les partialités qui les firent découvrir : on y voit la distinction des « auditeurs » et des « élus[7]; » caractère certain de manichéisme marqué par saint Augustin : on y voit « qu'ils avoient leur pape[8]; vérité qui se découvrit davantage dans la suite : et enfin qu'ils se glorifioient que « leur doctrine avoit duré jusqu'à nous, mais cachée, dès le temps des martyrs, et ensuite dans la Grèce, et en quelques autres pays, » ce qui est très-vrai; puisqu'elle venoit de Marcion et de Manès, hérésiarques du troisième siècle : et on peut voir par là de quelle boutique est sortie la méthode de soutenir la perpétuité de l'Église, par une suite cachée et par des docteurs répandus deçà et delà sans aucune succession manifeste et légitime.

Au reste, qu'on ne dise pas que la doctrine de ces hérétiques fut peut-être calomniée pour n'avoir pas été bien entendue : il paroît, tant par la lettre d'Énervin que par les sermons d'Ecbert, que l'examen de ces hérétiques fut fait publiquement[9], et que c'étoit un de leurs évêques et un de leurs compagnons qui soutinrent leur doctrine autant qu'ils purent en présence de l'archevêque, de tout le clergé et de tout le peuple.

1. *De Hær. in hær. Priscill.*, tom. VIII, col. 22; Ecb. serm. II; Bern., ibid.
2. *Init.* lib. in serm. I, 2, 7, etc. — 3. Prov. IX, 17.
4. Serm. LXV, in Cant., n. 1.
5. Ibid., Ecb., init. lib., etc; Bern. serm. LXV, LXVI.
6. Enervin, ep. ad. S. Bern., Anal. III, pag. 452. — 7. Ibid., pag. 455, 456.
8. Ibid., pag. 457. — 9. Ibid., pag. 453. Ecb., serm. I.

Saint Bernard, que le pieux Enervin excitoit à réfuter ces hérétiques, fit alors les deux beaux sermons sur les Cantiques, où il attaque si vivement les hérétiques de son temps. Ils ont un rapport si manifeste à la lettre d'Énervin, qu'on voit bien qu'elle y a donné occasion : mais on voit bien aussi, de la manière si ferme et si positive dont parle saint Bernard, qu'il étoit instruit d'ailleurs, et qu'il en savoit plus qu'Enervin lui-même. En effet, il y avoit déjà plus de vingt ans que Pierre de Bruis et son disciple Henri avoient répandu secrètement ces erreurs dans le Dauphiné, dans la Provence, et surtout aux environs de Toulouse. Saint Bernard fit un voyage dans ces pays-là pour y déraciner ce mauvais germe; et les miracles qu'il y fit en confirmation de la vérité catholique sont plus éclatants que le soleil. Mais ce qu'il importe de bien remarquer, c'est qu'il n'oublia rien pour s'instruire d'une hérésie qu'il alloit combattre, et qu'ayant conféré souvent avec les disciples de ses hérétiques, il n'en a pas ignoré la doctrine. Or il y remarque distinctement avec la condamnation du « baptême des petits enfants, » de « l'invocation des saints » et des « oblations pour les morts, » celle de « l'usage du mariage, et de tout ce qui étoit sorti » de près ou de loin « de l'union des deux sexes, comme étoit la viande et le laitage[1]. » Il les taxe aussi de ne pas recevoir l'Ancien Testament, et de « ne recevoir que l'Évangile tout seul[2]. » C'étoit encore une de leurs erreurs, notée par saint Bernard, qu'un pécheur n'étoit plus évêque, et que « les papes, les archevêques, les évêques et les prêtres n'étoient capables ni de donner ni de recevoir les sacrements, à cause qu'ils étoient pécheurs[3]. » Mais ce qu'il remarque le plus, c'est leur hypocrisie; non-seulement dans l'apparence trompeuse de leur vie austère et pénitente, mais encore dans la coutume qu'ils observoient constamment de recevoir avec nous les sacrements, et de professer publiquement notre doctrine qu'ils déchiroient en secret[4]. Saint Bernard fait voir que leur piété n'étoit que dissimulation. En apparence ils blâmoient le commerce avec les femmes, et cependant on les voyoit tous passer avec une femme les jours et les nuits. La profession qu'ils faisoient d'avoir le sexe en horreur leur servoient à faire croire qu'ils n'en abusoient pas. Ils croyoient tout jurement défendu; et interrogés sur la foi, ils ne craignoient pas de se parjurer : tant il y a de bizarreries et d'inconstance dans les esprits excessifs. Saint Bernard concluoit de toutes ces choses, que c'étoit là ce « mystère d'iniquité » prédit par saint Paul[5], d'autant plus à craindre qu'il étoit plus caché; et que ces hommes sont ceux que le Saint-Esprit a fait connoître au même apôtre comme des « hommes séduits par le démon, qui disent des mensonges en hypocrisie; dont la conscience est cautérisée, qui défendent le mariage et les viandes que Dieu à créées[6]. » Tous les caractères y conviennent trop clairement pour avoir besoin d'être remarqués : et voilà les prédécesseurs que se donnent les calvinistes.

1. Serm. LXVI, in Cant., n. 9. — 2. Serm. LXV, n. 3.
3. Serm. LXVI, n. 11. — 4. Lerm. LXV, in Cant., n. 5. — 5. *II Thess.* II, 7.
6. Serm. LXVI, n. 1. *I Tim.* IV, 1, 2, 3.

De dire que ces hérétiques toulousains, dont parle saint Bernard, ne sont pas ceux qu'on appela vulgairement les albigeois, ce seroit une illusion trop grossière. Les ministres demeurent d'accord que Pierre de Bruis et Henri sont deux des chefs de cette secte, et que Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, leur contemporain, dont nous parlerons bientôt, « attaqua les albigeois sous le nom de Pétrobusiens[1]. » Si les auteurs sont convaincus de manichéisme, les sectateurs n'ont pas dégénéré de cette doctrine; et on peut juger de ces mauvais arbres par leurs fruits : car encore qu'il soit constant par les lettres de saint Bernard, et par les auteurs du temps[2], qu'il convertit beaucoup de ces hérétiques toulousains disciples de Pierre de Bruis et de Henri, la race n'en fut pas éteinte, et ils gagnoient d'autant plus de monde qu'ils continuoient à se cacher. On les appeloit les bons hommes, tant ils étoient doux et simples en apparence : mais leur doctrine parut dans un interrogatoire que plusieurs d'eux subirent à Lombez, petite ville près d'Albi, dans un concile qui s'y tint en 1176[3].

Gaucelin, évêque de Lodève, bien instruit de leurs artifices et de la saine doctrine, y fut chargé de les interroger sur leur croyance. Ils biaisent sur beaucoup d'articles, ils mentent sur d'autres; mais ils avouent en termes formels, qu'ils rejettent l'Ancien Testament; qu'ils croient la consécration du corps et du sang de Jésus-Christ également bonne, soit qu'elle se fasse par un laïque ou par un clerc, pourvu qu'ils soient gens de bien; que tout serment est illicite; et que les évêques et les prêtres, qui n'avoient pas les qualités que saint Paul prescrit, ne sont ni prêtres, ni évêques. On ne put jamais les obliger, quoi qu'on pût dire, à approuver le mariage ni le baptême des petits enfants; et le refus obstiné de reconnoître des vérités si constantes fut pris pour un aveu de leur erreur. On les condamna aussi par l'Écriture, comme gens qui refusoient de confesser leur foi; et sur tous les points proposés ils sont vivement pressés par Ponce, archevêque de Narbonne; par Arnaud, évêque de Nîmes; par les abbés, et surtout par Gaucelin, évêque de Lodève, que Gérauld, évêque d'Albi, qui étoit présent et l'ordinaire du lieu, avoit revêtu de son autorité. Je ne crois pas qu'on puisse voir en aucun concile ni la procédure plus régulière, ni l'Écriture mieux employée, ni une dispute plus précise et plus convaincante. Qu'on nous dise encore après cela que ce qu'on dit des albigeois sont des calomnies.

Un historien du temps récite au long ce concile[4], et donne un fidèle abrégé des actes plus amples qu'on a recouvrés depuis. Voici comme il commence son récit : « il y avoit dans la province de Toulouse des hérétiques qui se faisoient appeler les bons hommes, maintenus par les soldats de Lombez. Ceux-là disoient qu'ils ne recevoient ni la loi de Moïse, ni les prophètes, ni les Psaumes, ni l'Ancien Testament, ni les docteurs du nouveau; à la réserve des Évangiles, des Épîtres de saint

1. La Roq., *hist. de l'Euch.*, 452, 453.
2. Epist. 241 ad Tol. Vit. S. Bern., lib. III, col. 5.
3. *Act. Conc. Lumb.*, tom. X; *Conc. Labb.*, col. 1171, an. 1176.
4. Roger. Hovep. in Annal. Angl.

Paul, des sept Épîtres canoniques, des Actes et de l'Apocalypse. » C'est assez, sans parler davantage du reste, pour faire rougir nos protestants des erreurs de leurs ancêtres.

Mais pour faire soupçonner quelque calomnie dans la procédure qu'on tint contre eux, ils remarquent qu'on les appela non point manichéens, mais ariens; que cependant les manichéens n'ont jamais été accusés d'arianisme, et que Baronius lui-même a reconnu cette équivoque [1]. Quelle chicane, de verbaliser sur le titre qu'on donne à une hérésie; quand on la voit désignée, pour ne point parler des autres marques, par celle de rejeter l'Ancien Testament! Mais il faut encore montrer à ces esprits contentieux quelle raison on avoit d'accuser les manichéens d'arianisme. C'est que Pierre de Sicile dit ouvertement, qu'ils professoient la Trinité en paroles, qu'ils la nioient dans leur cœur, et qu'ils en tournoient le mystère en allégories impertinentes [2].

C'est aussi ce que saint Augustin nous apprend à fond. Fauste, évêque des manichéens, avoit écrit : « Nous reconnoissons sous trois noms une seule et même divinité de Dieu le Père tout-puissant, de Jésus-Christ son Fils, et du Saint-Esprit [3]. » Mais il ajoute ensuite : que le Père habitoit la souveraine et principale lumière, que saint Paul appeloit inaccessible : pour le Fils, qu'il résidoit dans la seconde lumière, qui est la visible; et qu'étant double selon l'apôtre qui nous parle de la vertu et de la sagesse de Jésus-Christ, sa vertu résidoit dans le soleil, et sa sagesse dans la lune : et enfin pour le Saint-Esprit, que sa demeure étoit dans l'air qui nous environne. Voilà ce que disoit Fauste : par où saint Augustin le convainc de séparer le Fils d'avec le Père, même par des lieux corporels; de le séparer encore d'avec lui-même, et de séparer le Saint-Esprit de l'un et de l'autre [4] : les situer aussi, comme faisoit Fauste, dans des lieux si inégaux, c'étoit mettre entre les personnes divines une trop manifeste inégalité. Telles étoient ces allégories pleines d'ignorance, par lesquelles Pierre de Sicile convainquoit les manichéens de nier la Trinité. Ce n'étoit pas la confesser que de l'expliquer de cette sorte; mais, comme dit saint Augustin, « c'étoit coudre la foi de la Trinité à ses inventions. » Un auteur du douzième siècle, contemporain de saint Bernard, nous apprend que ces hérétiques ne disoient point, « Gloria Patri [5]; et Renier dit expressément que les cathares ou albigeois ne croyoient pas que la Trinité fût un seul Dieu, mais qu'ils croyoient que le Père étoit plus grand que le Fils et le Saint-Esprit [6]. Il ne faut donc pas s'étonner que les catholiques aient rangé quelquefois les manichéens avec ceux qui nioient la Trinité sainte, et que par cette considération ils aient pu leur donner le nom d'ariens.

Pour revenir au manichéisme de ces hérétiques, Guì de Nogent, célèbre auteur du douzième siècle et plus ancien que saint Bernard, nous fait voir autour de Soissons des hérétiques, « qui faisoient un

1. La Roq. ibid. Bar., tom. XII, an. 1176, pag. 674. — 2. Petr. Sic., ibid.
3. Faust. ap. Aug., lib. XX, cont. Faut, cap. II, tom. VIII, col. 333.
4. Ibid., cap. VII, tom. VIII, col. 336. — 5. Herib. mon. ep. Anal. III
6. Ren. cont. Vald., cap. VI. tom. IV. Bibl. PP., pag. 759.

fantôme de l'incarnation; qui rejetoient le baptême des petits enfants; qui avoient en horreur le mystère qu'on fait à l'autel; qui prenoient pourtant les sacrements avec nous; qui rejetoient toutes les viandes et tout ce qui sort de l'union des deux sexes[1]. » Ils faisoient, à l'exemple de ces hérétiques que nous avons vus à Orléans, une eucharistie et un sacrifice qu'on n'ose décrire; et pour se montrer tout à fait semblables aux autres manichéens, « ils se cachoient comme eux et se couloient en secret parmi nous, » avouant et jurant tout ce qu'on vouloit, pour se sauver du supplice.

Ajoutons à ces témoins Radulphus Ardens, auteur célèbre du onzième siècle, dans la peinture qu'il nous fait des hérétiques d'Agénois, « qui se vantent de mener la vie des apôtres; qui disent qu'ils ne mentent point; qu'ils ne jurent point; qui condamnent l'usage des viandes et du mariage; qui rejettent l'Ancien Testament et ne reçoivent qu'une partie du Nouveau, et, ce qui est de plus terrible, admettent deux créateurs; qui disent que le sacrement de l'autel n'est que du pain tout pur; qui méprisent le baptême et la résurrection des corps[2]. » Sont-ce là des manichéens bien marqués? Or on n'y voit point d'autres caractères que dans ces Toulousains et ces albigeois, dont nous avons vu que la secte s'étoit répandue en Gascogne et dans les provinces voisines. Agen avoit eu aussi ses docteurs particuliers; mais quoi qu'il en soit, on voit partout le même esprit, et tout y est de même sorte.

Trente de ces hérétiques de Gascogne se réfugièrent en Angleterre en l'an 1160. On les appeloit poplicains ou publicains. Mais voyons quelle étoit leur doctrine par Guillaume de Neudbrige, historien voisin de ce temps, dont Spelman, auteur protestant, a inséré le témoignage dans le second tome de ses Conciles d'Angleterre. » On fit, dit-il[3], entrer ces hérétiques dans le concile assemblé à Oxford: Girard, qui étoit le seul qui sût quelque chose, répondit bien sur la substance du médecin céleste; mais quand on vint aux remèdes qu'ils nous a laissés, ils en parlèrent très-mal, ayant en horreur le baptême, l'eucharistie et le mariage. et méprisant l'unité catholique. » Les protestants rangent parmi leurs ancêtres ces protestants venus de Gascogne[4], à cause qu'ils parlent mal du sacrement de l'eucharistie, selon les Anglois de ce temps qui étoient persuadés de la présence réelle. Mais ils devroient considérer que ces poplicains sont accusés, non pas de nier la présence réelle, mais « d'avoir en horreur l'eucharistie, aussi bien que le baptême et le mariage, trois caractères visibles du manichéisme: et je ne tiens pas ces hérétiques entièrement justifiés sur le reste, sous prétexte qu'ils en répondirent assez bien; car nous avons trop vu les artifices de cette secte; et en tout cas ils n'en seroient pas moins manichéens, quand ils auroient adouci quelques erreurs de cette secte.

Le nom même de publicains ou de poplicains étoit un nom de ma-

1. *De vitâ suâ*, lib. III, col. 16.
2. Radulp. Ard. serm. in Dom. VIII, part. Trin., tom. II.
3. Guill. Neudb., *Rer. Angl.*, lib. II, c. 13; *Conc. Ox.*, tom II; *Conc. Ang* *Conc. Labb.*, tom. X, an. 1160, col. 1405.
4. La Roq., *hist. de l'Euch.*, c 18, pag. 460.

nichéens, comme il paroît clairement par le témoignage de Guillaume le Breton. Cet auteur, dans la vie de Philippe-Auguste, dédiée à Louis son fils aîné, parlant des hérétiques « qu'on appeloit vulgairement poplicains, dit qu'ils rejetoient le mariage; qu'ils regardoient comme un crime de manger de la chair, et qu'ils avoient les autres superstitions que saint Paul remarque en peu de mots[1] : c'étoit dans la première à Timothée.

Cependant nos réformés croient faire honneur aux disciples de Valdo, de les mettre au nombre des poplicains[2]. Il n'en faudroit pas davantage pour condamner les vaudois; mais je ne me veux point prévaloir de cette erreur : je laisserai aux vaudois leurs hérésies particulières; et il me suffit d'avoir fait voir que les poplicains sont convaincus de manichéisme.

Je reconnois avec les protestants[3] que le traité d'Ermengard n'a pas pu être intitulé « contre les vaudois, » comme il l'a été par Gretser; car il ne parle en aucune sorte de ces hérétiques : mais c'est que du temps de Gretser on nommoit du nom commun de vaudois toutes les sectes séparées de Rome depuis le onzième ou douzième siècle jusqu'au temps de Luther; ce qui fit que cet auteur, en publiant divers traités contre ces sectes, leur donna ce titre général, *Contre les vaudois :* mais il ne laissa pas de conserver à chaque livre le titre qu'il avoit trouvé dans le manuscrit. Voici donc comme Ermengard ou Ermengaud avoit intitulé son livre : *Traité contre les hérétiques qui disent que c'est le démon, et non pas Dieu, qui a créé ce monde et toutes les choses visibles*[4]. Il réfute en particulier, chapitre à chapitre toutes les erreurs de ces hérétiques, qui sont toutes celles du manichéisme que nous avons tant de fois marquées. S'ils parlent contre l'eucharistie, ils ne parlent pas moins contre le baptême : s'ils rejettent le culte des saints et d'autres points de notre doctrine, ils ne rejettent pas moins la création, l'incarnation, la loi de Moïse, le mariage, l'usage de la viande et la résurrection[5]; de sorte que se prévaloir de l'autorité de cette secte, c'est mettre sa gloire dans l'infamie même.

Je passe plusieurs autres témoins, qui ne sont plus nécessaires après tant de preuves convaincantes : mais[5] il y en a quelques-uns qu'il ne faut oublier, à cause qu'insensiblement ils nous introduisent à la connoissance des vaudois.

Je produis d'abord Alanus, célèbre moine de l'ordre de Cîteaux, et l'un des premiers auteurs qui ont écrit contre les vaudois. Celui-ci dédia un traité contre les hérétiques de son temps au comte de Montpellier son seigneur, et le divisa en deux livres. Le premier regarde les hérétiques de son pays. Il leur attribue les deux principes et la fausseté de l'incarnation de Jésus-Christ avec son corps fantastique, et toutes les autres erreurs des manichéens contre la loi de Moïse, contre la résurrection, contre l'usage de la viande et du mariage; à quoi il

1. Philip., lib. I; Duch., tom. V; *Hist. Franc.*, pag. 102. — 2. La Roq., 455
3. Albert. La Roq. — 4. Tome X, Bibl. PP., 1 part., pag. 1233.
5. Ibid., caq. XI, XII, XIII; Ibid., 10, 15, 16

ajoute quelques autres choses que nous n'avions pas vues encore dans les albigeois; entre autres, la damnation de saint Jean-Baptiste, pour avoir douté de la venue de Jésus-Christ[1] : car ils prenoient pour un doute du saint précurseur ce qu'il fit dire au Sauveur du monde par ses disciples : « Êtes-vous celui qui devez venir[2]? Pensée très-extravagante, mais très-conforme à ce qu'écrit Fauste le manichéen, au rapport de saint Augustin[3]. Les autres auteurs qui ont écrit contre ces nouveaux manichéens, leur attribuent d'un commun accord la même erreur[4].

Dans la seconde partie de son ouvrage Alanus traite des vaudois, et il y fait un dénombrement de leurs erreurs, que nous verrons en son lieu : il nous suffit d'observer ici qu'il n'y a rien qui ressente le manichéisme, et de voir d'abord ces deux sectes entièrement distinguées.

Celle de Valdo étoit encore assez nouvelle. Elle avoit pris naissance à Lyon en 1650, et Alanus écrivoit en 1202 au commencement du treizième siècle. Un peu après, et environ l'an 1209, Pierre de Vaucernai fit son Histoire des Albigeois, où traitant d'abord des diverses sectes et hérésies de son temps, il met en premier lieu les manichéens, dont il rapporte les divers partis[5]; mais où l'on voit toujours quelques caractères de ceux qu'on a remarqués dans le manichéisme, encore que dans les uns il soit outré, et dans les autres mitigé et adouci selon la fantaisie de ces hérétiques. Quoi qu'il en soit tout est du fond du manichéisme, et c'est le propre caractère de l'hérésie que que Pierre de Vaucernai nous représente « dans la province de Narbonne, » c'est-à-dire de l'hérésie des albigeois dont il entreprend l'histoire. Il n'attribue rien de semblable à d'autres hérétiques dont il parle. « Il y avoit, dit-il, d'autres hérétiques qu'on appeloit vaudois, d'un certains Valdius de Lyon. Ceux-là sans doute étoient mauvais; mais non pas à comparaison de ces premiers. » Il marque ensuite en peu de paroles quatre de leurs erreurs principales, et revoit aussitôt après à ses albigeois. Mais ces erreurs des vaudois sont très-éloignées du manichéisme, comme nous verrons bientôt : et voilà encore les albigeois et les vaudois, deux sectes très-bien distinguées, et la dernière sans aucune marque de manichéens.

Les protestants veulent croire que Pierre de Vaucernai y parloit de l'hérésie des albigeois sans trop savoir ce qu'il disoit, à cause qu'il leur attribue des blasphèmes qu'on ne trouve point même dans les manichéens. Mais qui peut garantir tous les secrets et toutes les nouvelles inventions de cette abominable secte? Ce que Pierre de Vaucernai leur fait dire des deux Jésus, dont l'un est né dans une visible et terrestre Bethléem, et l'autre dans la Bethléem céleste et invisible, est à peu près de même génie que les autres rêveries des manichéens. Cette Bethléem invisible revient assez à la Jérusalem d'en haut, que les

1. Alan., pag. 31. — 2. Matth. XI, 8.
3. Lib. V, cont. Faust., c. 1, tom. VIII, col. 195.
4. Ebrard. Antihær., c. 13, tom. IV; Bib. PP., pag. 1322; Ermeng., c. VI, ibid., 1339, etc.
5. *Hist. albig.*, Petr. Mon. Val. Cern , c 2, t. V; *Hist. Franc. Duch.*

pauliciens de Pierre de Sicile appeloient la « mère de Dieu, » d'où Jésus-Christ étoit sorti. Qu'on dise tout ce qu'on voudra de Jésus visible qui n'étoit point le vrai Christ, et que ces hérétiques croyoient mauvais; je ne vois rien en cela de plus insensé que les autres blasphèmes des manichéens. Nous trouvons chez Renier des hérétiques qui tiennent quelque chose des manichéens[1], et qui reconnoissent un Christ fils de Joseph et de Marie, mauvais d'abord et pécheur, mais ensuite devenu bon et réparateur de leur secte. Il est constant que ces hérétiques manichéens changeoient beaucoup. Renier, qui a été parmi eux, distingue les opinions nouvelles d'avec les anciennes, et remarque qu'il s'y étoit produit beaucoup de nouveautés de son temps, et depuis l'an 1230[2]. L'ignorance et l'extravagance ne demeurent guère dans un même état, et n'ont point de bornes dans les hommes. Quoi qu'il en soit, si c'étoit la haine qu'on avoit pour les albigeois qui leur faisoit attribuer le manichéisme, ou si l'on veut quelque chose de pis, d'où vient le soin qu'on prenoit d'en excuser les vaudois, puisqu'on ne peut pas supposer qu'ils fussent plus aimés que les autres, ni ennemis moins déclarés de l'Église romaine? Cependant voilà déjà deux auteurs très-zélés pour la doctrine catholique, et très-opposés aux vaudois, qui prennent soin de les séparer des albigeois catholiques.

Et voici encore un troisième, qui n'est pas moins considérable. C'est Ebrard, natif de Béthune, dont le livre intitulé *Antihérésie*, est composé contre les hérétiques de Flandre. Ces hérétiques s'appeloient piples ou piphles dans le langage du pays[3]. Un auteur protestant ne conjecture pas mal, quand il veut que ce mot de piphles soit corrompu de celui de poplicains[4]; et par là on peut connoître que ces hérétiques flamands étoient comme les poplicains des manichéens parfaits : bons protestants toutefois si nous en croyons les calvinistes, et digne d'être leurs ancêtres. Mais, pour ne nous arrêter pas au nom, il n'y a qu'à entendre Ebrard, auteur du pays, quand il nous parle de ces hérétiques[5]. Le premier trait qui leur donne, c'est qu'ils rejetoient la loi et le Dieu qui l'avoit donnée : le reste va de même pied, et ils méprisoient ensemble le mariage, l'usage des viandes et les sacrements.

Après avoir mis par ordre tout ce qu'il avoit à dire contre cette secte, il parle contre celle des vaudois[6], qu'il distingue comme les autres de celle des nouveaux manichéens; et c'est le troisième témoin que nous ayons à produire. Mais en voici un quatrième plus important en ce fait que tous les autres.

C'est Renier, de l'ordre des Frères prêcheurs dont nous avons déjà rapporté son livre : *De Hæreticis : Des Hérétiques*, comme il le témoigne dans sa préface. Il se qualifie, « frère Renier, autrefois hérésiarque, et maintenant prêtre, » à cause qu'il avoit été dix-sept ans parmi les cathares, comme il le répète par deux fois. Cet auteur est bien connu des protestants, qui ne cessent de nous vanter la belle peinture

1. Ren. cont. Val., c. 6, tom. IV, 2 part. Bib. PP., pag. 753.
2. Ren. cont. Val., c. 6, tom. IV, 2 part. Bib. PP., pag. 759.
3. Ibid., pag. 1075; Petr. de Val. Cern., ib., c. 2. — 4. La Roq., 454.
5. Ibid., c. 1, 2, 3 et seq. — 6. Cap. XXV.

qu'il a faite des mœurs des vaudois[1]. Il en est d'autant plus croyable, puisqu'il nous dit si sincèrement le bien et le mal. Au reste, on ne peut pas dire qu'il n'ait pas été bien instruit de toutes les sectes de son temps. Il avoit souvent assisté à l'examen des hérétiques; et c'étoit là qu'on approfondissoit avec un soin extrême jusques aux moindres différences de tant de sectes obscures et artificieuses, dont la chrétienté étoit alors inondée. Plusieurs se convertissoient et révéloient tous les secrets de leur secte, qu'on prenoit grand soin de retentir. C'étoit une partie de la guérison, de bien connoître le mal. Outre cela Renier s'appliquoit à lire les livres des hérétiques, comme il fit le grand volume de Jean de Lyon, un des chefs des nouveaux manichéens[2]; et c'est de là qu'il a extrait les articles de sa doctrine qu'il a rapportés. Il ne faut donc pas s'étonner que cet auteur nous ait rapporté plus exactement qu'aucun autre les différences des sectes de son temps.

La première dont il nous parle est celle des pauvres de Lyon, descendus de Pierre Valdo; et il en rapporte tous les dogmes jusques aux moindres précisions[3]. Tout y est très-éloigné des manichéens, comme on verra dans la suite. De là il passe aux autres sectes qui tiennent du manichéisme; et il vient aux cathares, dont il savoit tout le secret : car outre qu'il avoit été, comme on a vu, dix-sept ans entier parmi eux, et des plus avant dans la secte, il avoit entendu prêcher leurs plus grands docteurs, et entre autres un nommé Nazarius le plus ancien de tous, qui se vantoit d'avoir pris ses instructions, il y avoit soixante ans, des deux principes pasteurs de l'Église de Bulgarie[4]. Voilà toujours cette descendance de la Bulgarie. C'est de là que les cathares d'Italie, parmi lesquels Renier vivoit, tiroient leur autorité; et comme il a été parmi eux durant taut d'années, il ne faut pas s'étonner qu'il nous ait mieux expliqué, et plus en particulier, leurs erreurs, leurs sacrements, leurs cérémonies, les divers partis qui s'étoient formés parmi eux avec les rapports aussi bien que les différences des uns et des autres. On y voit partout très-clairement les principes, les impiétés et tout l'esprit du manichéisme. La distinction des élus et des auditeurs, caractère particulier de la secte célèbre dans saint Augustin et dans les autres auteurs, se trouve ici marquée sous un autre nom. Nous apprenons de Renier que ces hérétiques, outre les cathares et les purs, qui étoient encore les parfaits de la secte, avoient encore un autre ordre qu'ils appeloient leurs « croyants[5], » composé de toutes sortes de gens. Ceux-ci n'étoient pas admis à tous les mystères; et le même Renier raconte que le nombre des parfaits cathares de son temps, où la secte étoit affoiblie, « ne passoit pas quatre mille dans toute la chrétienté; » mais que « les croyants étoient innombrables : compte, dit-il[6], qui a été fait plusieurs fois parmi eux. »

Parmi les sacrements de ces hérétiques, il faut remarquer principa-

1. Ren. cont. Val., tom. IV. Bib. PP., part. 2, pag. 746; Præf., ibid., 746; ibid., 756, 757; ibid., c. 7, pag. 765; ibid., c. 3, pag. 748.
2. Ibid., c. 6, pag. 762, 773. — 3. Ibid., c. 5, pag. 749 et seq.
4. Idid., c. 6, pag. 753, 754, 755, 763. — 5. Ibid., 756.
6. Ren. cont. Val., tom. IV. Bib., PP. part. 2, c. 6, pag. 759

lement leur imposition des mains pour omettre les péchés : ils l'appeloient la consolation : elle tenoit lieu de baptême et de pénitence tout ensemble. On la voit dans le concile d'Orléans dont nous avons parlé dans Ecbert, dans Enervin, et dans Ermengard. Renier[1] l'explique mieux que les autres, comme un homme qui étoit nourri dans le secret de la secte. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le livre de Renier, c'est le dénombrement exact des églises des cathares, et de l'état où elles étoient de son temps. On en comptoit seize dans tout le monde, et il range avec les autres l'*Église de France*, l'*Église de Toulouse*, l'*Église de Cahors*, l'*Église d'Albi*, et enfin l'*Église de Bulgarie* et l'*Église de Dugranicie*, « d'où, dit-il, sont venues toutes les autres. » Après cela, je ne vois pas comment on pourroit douter du manichéisme des albigeois, ni qu'ils ne soient descendus des manichéens de la Bulgarie. On n'a qu'à se souvenir des deux ordres de la Bulgarie et de la Drungarie dont nous a parlé l'auteur de Vignier, et qui s'unirent ensemble dans la Lombardie. Je répète encore une fois qu'on n'a pas besoin de chercher ce que c'est que la Drungarie. Ces hérétiques obscurs prenoient souvent leur nom de lieux inconnus. Renier nous parle des runcariens[2], une secte de manichéens de son temps, dont le nom venoit d'un village. Qui sait si ce mot de « runcariens « n'étoit pas une corruption de celui de drungariens?

Nous voyons, dans le même auteur et ailleurs, tant de divers noms de ces hérétiques, que ce seroit un vain travail d'en rechercher l'origine. Patariens, poplicains, toulousains, albigeois, cathares; c'étoit, sous des noms divers, et souvent avec quelques diversités, des sectes de manichéens, tous venus de la Bulgarie; d'où aussi ils prenoient le nom qui étoit le plus dans la bouche du vulgaire.

Cette origine est si certaine que nous la voyons encore reconnue au treizième siècle. « En ces temps, dit Matthieu Paris[3] (c'est en l'an 1223), les hérétiques albigeois se firent un antipape nommé Barthélemi dans les confins de la Bulgarie, de la Croatie et de la Dalmatie. » On voit ensuite que les albigeois alloient le consulter en foule; qu'il avoit un vicaire à Carcassonne et à Toulouse, et qu'il envoyoit ses évêques de tous côtés : ce qui revient manifestement à ce que disoit Enervin[4], que ces hérétiques avoient leur pape, encore que le même auteur nous apprenne que tous ne le connoissoient pas. Et afin qu'on ne doutât point de l'erreur de ces albigeois de Mathieu Paris, le même auteur nous raconte que « les albigeois d'Espagne, » qui prirent les armes en 1234, entre plusieurs autres erreurs « nioient principalement le mystère de l'incarnation[5]. »

Au milieu de tant d'impiétés ces hérétiques avoient un extérieur surprenant. Enervin les fait parler en ces termes[6] : « Vous, disoient-ils aux catholiques, vous joignez maison à maison, et champ à champ; les plus parfaits d'entre vous, comme les moines et les chanoines régu-

1. Ren., c. 14, tom. IV. Bib. PP., 1 part., pag. 1254; 2 part., ibid. 759.
2. Ib., pag. 753, 765. — 3. Matth. Paris in Henr. III, an. 1223, pag. 317.
4. Epist. Enerv. ad S. Bern. Anal. Mabill. III. — 5. Ibid. an. 1234, pag. 395.
6. Anal. III, pag. 454.

liers, s'ils ne possèdent point de biens en propre, les ont du moins en commun. Nous qui sommes les pauvres de Jésus-Christ, sans repos, sans domicile certain, nous serons de ville en ville comme des brebis au milieu des loups, et nous souffrons persécution comme les apôtres et les martyrs. » Ensuite ils vantoient leurs abstinences, leurs jeûnes, la voie étroite où ils marchoient, et se disoient les seuls sectateurs de la vie apostolique ; parce que se contentant du nécessaire, ils n'avoient ni maison, ni terre, ni richesses : « à cause, disoient-ils, que Jésus-Christ n'avoit ni possédé de semblables choses, ni permis à ses disciples d'en avoir. »

Selon saint Bernard, il n'y avoit « rien en apparence de plus chrétien » que leurs discours, « rien de plus irréprochable que leurs mœurs[1]. » Aussi s'appeloient-ils « les apostoliques[2], » et ils se vantoient de mener la vie des apôtres. Il me semble que j'entends encore un Fauste le manichéen, qui disoit aux catholiques chez saint Augustin[3] : « Vous me demandez si je reçois l'Évangile ; vous le voyez en ce que j'observe ce que l'Évangile prescrit : c'est à vous à qui je dois demander si vous le recevez, puisque je n'en vois aucune marque dans votre vie. Pour moi j'ai quitté père, mère, femme et enfants, l'or, l'argent, le manger et le boire, les délices, les voluptés, content d'avoir ce qu'il faut pour la vie d'un jour à l'autre. Je suis pauvre, je suis pacifique, je pleure, je souffre la faim et la soif, je suis persécuté pour la justice ; et vous doutez que je reçoive l'Évangile ! » Après cela, prendra-t-on encore les persécutions comme une marque de la vraie Église et de la vraie piété ? C'est un langage de manichéens.

Mais saint Augustin et saint Bernard leur font voir que leur vertu n'étoit qu'une vaine ostentation. Pousser l'abstinence des viandes jusqu'à dire qu'elles sont immondes et mauvaises de leur nature, et la continence jusqu'à la condamnation du mariage ; c'est d'un côté s'attaquer au Créateur, et de l'autre lâcher la bride aux mauvais désirs en les laissant absolument sans remède[4]. Ne croyez jamais rien de bon de ceux qui outrent la vertu. Le déréglement de leur esprit, qui mêle tant d'excès dans leurs discours, introduit mille désordres dans leur vie.

Saint Augustin nous apprend que ces gens, qui ne se permettoient pas le mariage, se permettoient toute autre chose. C'est que, selon leurs principes, j'ai honte d'être contraint de le répéter, c'étoit proprement la conception qu'il falloit avoir en horreur ; et on voit quelle porte étoit ouverte aux abominations dont les anciens et les nouveaux manichéens sont convaincus. Mais comme, parmi les sectes différentes de ces nouveaux manichéens, il y avoit des degrés de mal, les plus infâmes de tous étoient ceux qu'on appeloit patariens[5] : ce que je suis bien aise de remarquer, à cause de nos réformés qui les mettent

1. Serm. LXV, in Cant., n. 5. — 2. Serm. LXVI. n, 8.
3. Lib. V, cont. Faust., cap. I, tom. VIII, col. 195.
4. Bern., serm. LXVI, in Cant.
5. Ren., c. 16 ; Ebrard., c. 26, tom. IV. Bibl. PP., I part., pag. 1178 ; Ren., c. 6 tom. IV. Bibl. PP., 2 part., pag. 753.

nommément parmi les vaudois, qu'ils se glorifient d'avoir pour ancêtres[1].

Ceux qui vantent le plus leur vertu et la pureté de leur vie, sont ordinairement les plus corrompus. On aura pu remarquer comme ces impurs manichéens se sont glorifiés dans leur origine, et dans toute la suite de la secte, d'une vertu plus sévère que les autres; et pour se faire valoir davantage, ils disoient que les sacrements et les mystères perdoient leur force dans des mains impures. Il importe de bien remarquer cette partie de leur doctrine, que nous avons vue dans Enervin, dans saint Bernard, et dans le concile de Lombez. C'est pourquoi Renier répète par deux fois[2], que cette imposition des mains qu'ils appeloient la consolation, et où ils mettoient la rémission des péchés, étoit inutile à celui qui la recevoit, si celui qui la donnoit étoit en péché lui-même, quand son péché seroit caché. La raison qu'ils rendoient de cette doctrine, selon Ermengard[3], est que lorsqu'on a perdu le Saint-Esprit, on ne peut plus le donner, qui étoit la même raison dont se servoient les anciens donatistes.

C'étoit encore pour faire les saints, et s'élever au-dessus des autres, qu'ils disoient que le chrétien ne devoit jamais affirmer la vérité par serment[4], pour quelque cause que ce fût, pas même en justice; et qu'il n'étoit permis de punir personne de mort, pas même les plus criminels[5]. Les vaudois, comme nous verrons, prirent d'eux toutes ces maximes outrées et tout ce vain extérieur de piété.

Voilà quels étoient les albigeois, selon tous les auteurs du temps, sans en excepter un seul. Les protestants en rougissent, et nous disent pour toute réponse que ces excès, ces erreurs, et tous ces déréglements des albigeois sont des calomnies de leurs ennemis. Mais ont-ils une seule preuve de ce qu'ils avancent, ou un seul auteur du temps, et de plus de quatre cents ans après, qui les justifient? Pour nous, nous produisons autant de témoins qu'il y a eu dans tout l'univers d'auteurs qui ont parlé de cette secte. Ceux qui ont été dans leur croyance nous ont révélé ses abominables secrets après leur conversion. Nous suivons la secte damnable jusqu'à sa source : nous montrons d'où elle est venue, par où elle a passé, tous ses caractères, et toute sa descendance, qui la lie au manichéisme. On nous oppose des conjectures, et encore quelles conjectures? On les va voir; car je veux ici rapporter les plus vraisemblables.

Le plus grand effort des adversaires est pour justifier Pierre de Bruis et son disciple Henri. Saint Bernard, dit-on, les accuse de condamner et la viande et le mariage. Mais Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, qui a réfuté presque en même temps Pierre de Bruis, ne parle point de ces erreurs, et ne lui en attribue que cinq : de nier le baptême des petits enfants, de condamner les temples sacrés, de briser les croix au lieu

1. La Roq., *Hist. de l'euch.*, 2 part., c. 18, pag. 445.
2. Ren., c. 6, ibid., pag. 756, 759.
3. Ermeng., c. 14, *De imp. Man.*, ibid., pag. 1254.
4. Bern., serm. LXV, in Cant., n. 2.
5. Ebrard., c. 14, 15; Erm., c. 18, 19; ibid., pag. 1134, 1136, 1260, 1261.

de les adorer, de rejeter l'eucharistie, de se moquer des oblations et des prières pour les morts[1]. Saint Bernard assure que cet hérétique et ses sectateurs « ne recevoient que l'Évangile[2]. » Mais Pierre le Vénérable n'en parle « qu'en doutant. La renommée, dit-il[3], a publié que vous ne croyez pas tout à fait ni à Jésus-Christ, ni aux prophètes, ni aux apôtres : mais il ne faut pas croire aisément les bruits qui sont souvent trompeurs; puisque même il y en a qui disent que vous rejetez tout le canon des Écritures. » Sur quoi il ajoute : « Je ne veux pas vous blâmer de ce qui n'est pas certain. » Ici les protestants louent la prudence de Pierre le Vénérable, et blâment la crédulité de saint Bernard, qui avoit trop légèrement déféré à des bruits confus.

Mais premièrement, à ne prendre que ce que l'abbé de Cluni reprend comme certain dans cet hérétique, il y en a plus qu'il ne faut pour le condamner. Calvin a compté parmi les blasphèmes la doctrine qui nie le baptême des petits enfants[4]. Le nier avec Pierre de Bruis et son disciple Henri, c'étoit refuser le salut à l'âge le plus innocent qui soit parmi les hommes : c'étoit dire que depuis tant de siècles, où l'on ne baptise presque plus que des enfants, il n'y a plus de baptême dans le monde, il n'y a plus de sacrements, il n'y a plus d'Église ni de chrétiens. C'est ce qui donnoit de l'horreur à Pierre le Vénérable. Les autres erreurs de Pierre de Bruis, que ce vénérable auteur a réfutées, ne sont pas moins insupportables. Écoutons ce que lui reproche sur l'eucharistie le saint abbé de Cluni, qui vient de nous déclarer qu'il ne lui veut rien objecter que de certain. « Il nie, dit-il[5], que le corps et le sang de Jésus-Christ puissent être faits par la vertu de la divine parole, et le ministère du prêtre, et il assure que tout ce qu'on fait à l'autel est inutile. » Ce n'est pas nier seulement la vérité du corps et du sang, mais, comme les manichéens, rejeter absolument l'eucharistie. C'est pourquoi le saint abbé ajoute un peu après : « Si votre hérésie se renfermoit dans les bornes de celle de Bérenger, qui en niant la vérité du corps, n'en nioit pas le sacrement ou l'apparence et la figure, je vous renverrois aux docteurs qui l'ont réfuté. Mais, poursuit-il un peu après, vous ajoutez erreur à erreur, hérésie à hérésie, et vous ne niez pas seulement la vérité de la chair et du sang de Jésus-Christ, mais leur sacrement, leur figure et leur apparence; et ainsi vous laissez le peuple de Dieu sans sacrifice. »

Pour les erreurs dont ce saint abbé ne parle pas, et celles dont il doute, il est aisé de comprendre que c'est qu'elles n'étoient pas encore assez avérées, et qu'on n'avoit pas pénétré d'abord tous les secrets d'une secte qui avoit tant de replis et tant de détours. On les découvroit peu à peu; et Pierre le Vénérable nous apprend lui-même que Henri, disciple de Bruis, avoit beaucoup ajouté aux cinq chapitres qu'on avoit repris dans son maître[6]. Il avoit entre ses mains l'écrit où l'on avoit recueilli de la propre bouche de l'hérésiarque toutes ses nou-

1. Petr. Ven. cont. Petrob., tom. XXII. Bib. Max., pag. 1034.
2. Serm. LXV, in Cant., n. 3. — 3. Petr. Ven., ibid., pag. 1037.
4. Opusc. cont. Servet. — 5. Opusc. cont. Servet., pag. 1057.
6. Ep. ad Episc Arelat., etc., *ante Epist. contra Petrob.*, ibid., pag. 1034

velles erreurs. Mais ce saint abbé attendoit, pour les réfuter, qu'il en fût encore plus assuré. Saint Bernard, qui a vu de près ces hérétiques, en savoit plus que Pierre le Vénérable, qui n'en écrivoit que par rapport: mais il ne savoit pas tout; et c'est pourquoi il n'osoit pas les appeler tout à fait manichéens [1]: car il n'étoit pas moins circonspect que Pierre le Vénérable à ne leur rien imputer que de certain. En effet, voici comme il parle de leurs impuretés: « On dit qu'ils font en secret des choses honteuses [2]. » « On dit, » c'est qu'il ne les savoit pas encore avec certitude, et c'est pourquoi il n'osoit en parler positivement. Ceux qui les ont sues en ont parlé: mais cette discrétion de saint Bernard nous fait voir combien est certain ce qu'il leur objecte.

Mais, dit-on, il étoit crédule, et Othon de Frisingue, auteur du temps, lui en a fait le reproche. Il faut encore écouter cette conjecture que les protestants font tant valoir [3]. Il est vrai, Othon de Frisingue trouve saint Bernard trop crédule, à cause qu'il fit condamner les erreurs visibles de Gilbert de la Porée, évêque de Poitiers [4], que son disciple Othon tâchoit d'excuser. Ce reproche d'Othon est donc une excuse qu'un disciple affectionné prépare à son maître. Voyons toutefois en quoi il fait consister la crédulité de saint Bernard. « C'est, dit Othon [5], que cet abbé, par la ferveur de sa foi, et par sa bonté naturelle, avoit un peu trop de crédulité: en sorte que des docteurs qui se fioient trop à la raison humaine, et à la sagesse du siècle, lui devenoient suspects; et si on lui rapportoit que leur doctrine ne fût pas tout à fait conforme à la foi, il le croyoit aisément. » Avoit-il tort? Non sans doute; et l'expérience fait assez voir que Pierre Abélard, qui lui devint suspect par cette raison, et Gilbert, qui expliquoit la Trinité plutôt selon les Topiques d'Aristote que selon la tradition et la règle de la foi, s'écartèrent du bon chemin, puisque leurs erreurs, condamnées dans les conciles, sont également abandonnées des catholiques et des protestants.

N'accusons donc pas ici la crédulité de saint Bernard. S'il nous a représenté Henri le disciple de Pierre de Bruis, et le séducteur des Toulousains, comme le plus scélérat et le plus hypocrite de tous les hommes, tous les auteurs du temps en ont fait le même jugement [6]. Les erreurs qu'il attribue aux disciples de ces hérétiques ont été reconnues, et se découvroient tous les jours de plus en plus, comme la suite de cette histoire l'a fait paroître. Ce n'étoit pas témérairement que saint Bernard leur imputoit celle que nous trouvons dans ses Sermons. « Je veux, dit-il [7], vous raconter leurs impertinences, que nous avons reconnues par leurs réponses qu'ils ont faites sans y penser aux catholiques, ou par les reproches mutuels que leurs divisions ont fait éclater, ou par les choses qu'ils ont avouées lorsqu'ils se sont convertis. » Voilà comme on reconnut ces impertinences, que saint Bernard appelle dans la suite des blasphèmes. Quand il n'y auroit autre chose dans les hen-

1. Serm. LXVI, in Cant. — 2. Serm. LXV. — 3. Albert. la Roq.
4. *Oth. Fris. in Friedr.*, lib. I, c. 46, 47. — 5. Ibid.
6. Epist. CCXLI, ad Hidelf. com. Petr. Ven. cont. Petrob. *At. Ilib. Anal.* III, pag. 312 et seq., etc.
7. Serm. LXV, in Cant., n. 8.

riciens que leur aveugle attachement pour ces femmes qu'ils tenoient dans leur compagnie, comme leur raconte saint Bernard, et avec lesquelles ils passoient leur vie enfermés dans la même chambre nuit et jour, c'en seroit assez pour les avoir en horreur. Cependant la chose étoit si publique, que saint Bernard vouloit qu'on les connût à cette marque : « Dites-moi, leur disoit-il [1], mon ami, quelle est cette femme? Est-ce votre épouse? Non, répondent-ils, cela ne convient pas à ma profession. Est-ce votre fille, votre sœur, votre nièce? Non, elle ne m'appartient par aucun degré de parenté. Mais savez-vous qu'il n'est pas permis, selon les lois de l'Église, à ceux qui ont professé la continence de demeurer avec des femmes? chassez donc celle-ci, si vous ne voulez pas scandaliser l'Église : autrement ce fait, qui est manifeste, nous fera soupçonner le reste qui ne l'est pas tant. » Il n'étoit pas trop crédule dans ce soupçon; et la turpitude de ces faux continents a depuis été révélée à toute la terre.

D'où vient donc que les protestants entreprennent la défense de ces scélérats? La cause en est trop claire. C'est l'envie de se donner des prédécesseurs. Ils ne trouvent que de telles gens qui rejettent et le culte de la croix, et la prière des saints, et l'oblation pour les morts. Ils sont fâchés de ne remarquer les commencements de leur réforme que dans les manichéens. Parce qu'ils grondent contre le pape et contre l'Église romaine, la réforme est bien disposée en leur faveur. Les catholiques de ce temps-là leur reprochent de penser mal de l'eucharistie. Nos protestants voudroient bien que ce fussent de simples bérengariens, et non pas des manichéens à qui l'eucharistie déplaît dans son fond. Mais enfin quand cela seroit, ces réformés, que vous voulez être de vos gens, cachoient leur doctrine, « fréquentoient les Églises, honoroient les prêtres, alloient à l'offrande; ils se confessoient, ils communioient, ils prenoient avec nous, poursuit saint Bernard, le corps et le sang de Jésus-Christ [2]. » Les voilà donc dans nos assemblées, qu'ils détestoient dans leur cœur comme des conventicules de Satan; à la messe qu'ils regardoient dans leur erreur une idolâtrie et un sacrilége; et enfin dans les exercices de l'Église romaine, qu'ils croyoient le royaume de l'Antechrist. Est-ce là les disciples de celui qui a ordonné de prêcher son Évangile sur les toits? Sont-ce là les enfants de lumière? Ces œuvres sont-elles de celles qui paroissent dans le jour, ou de celles que la nuit doit cacher? En un mot, est-ce là les prédécesseurs que se donne la réforme.

HISTOIRE DES VAUDOIS.

Les vaudois ne valent pas mieux pour établir une succession légitime. Leur nom est tiré de Valdo, auteur de la secte. C'est dans Lyon qu'ils prirent naissance. On les nomma les pauvres de Lyon, à cause de la pauvreté qu'ils affectoient; et comme la ville de Lyon se nommoit alors « Leona » en latin, on les appela aussi tout court léonistes, ou lionistes, comme qui eût dit les Lyonnois

1. Serm. LXV, in Cant., n. 6. — 2. Ibid., n. 8; Ecbert. Ren.

On les appeloit aussi les « insabbatés, » d'un ancien mot qui signifioit des souliers, d'où sont venus d'autres mots d'une semblable signification, qui sont encore en usage en beaucoup de langues aussi bien que dans la nôtre. C'est de là donc qu'on les appela les insabbatés[1], à cause de certains souliers d'une forme particulière qu'ils coupoient par-dessus pour faire paroître les pieds nus, à l'exemple des apôtres, à ce qu'ils disoient; et ils affectoient cette chaussure, pour marque de leur pauvreté apostolique.

Voici maintenant leur histoire en abrégé. Lorsqu'ils se sont séparés, ils n'avoient encore que très-peu de dogmes contraires aux nôtres, et peut-être point du tout. En l'an 1160, Pierre Valdo, marchand de Lyon, dans une assemblée où il étoit sous la coutume avec les autres riches trafiquants, fut si vivement frappé de la mort subite d'un des plus apparents de la troupe, qu'il distribua aussitôt tout son bien, qui étoit grand, aux pauvres de cette ville[2], et en ayant par ce moyen ramassé un grand nombre, il leur apprit la pauvreté volontaire, et à imiter la vie de Jésus-Christ et des apôtres. Voilà ce que dit Renier, que les protestants flattés des éloges que nous verrons qu'il donne aux vaudois, veulent qu'on croie sur ce sujet plus que tous les autres auteurs. Mais on va voir ce que peut la piété mal conduite. Pierre Pylicdorf, qui a vu les vaudois dans leur force, et en a représenté non-seulement les dogmes, mais encore la conduite avec beaucoup de simplicité et de doctrine, dit que ce Valdo, touché des paroles de l'Évangile où la pauvreté est si hautement recommandée, crut que la vie apostolique ne se trouvoit plus sur la terre[3]. Résolu de la renouveler, il vendit tout ce qu'il avoit. « D'autres en firent autant touchés de componction, » et ils s'unirent ensemble dans ce dessein. Au commencement cette secte, obscure et timide, n'avoit encore aucun dogme particulier, ou ne se déclaroit pas; ce qui a fait qu'Ébrard de Béthune n'y remarque que l'affection d'une superbe et oisive pauvreté. On voyoit ces insabbatés ou ces sabbatés, comme il les nomme[4], avec leurs pieds nus, ou plutôt avec leurs « souliers coupés » par-dessus, attendre l'aumône, et ne vivre que de ce qu'on leur donnoit. On n'y blâmoit d'abord que l'ostentation; et sans encore les ranger avec les hérétiques, on leur réprochoit seulement qu'ils en imitoient l'orgueil[5]. Mais écoutons la suite de leur histoire[6]. « Après avoir vécu quelque temps dans leur pauvreté prétendue apostolique, ils s'avisèrent que les apôtres n'étoient pas seulement pauvres, mais encore prédicateurs » de l'Évangile. Ils se mirent donc à prêcher à leur exemple, afin d'imiter en tout la vie apostolique. Mais les apôtres étoient envoyés; et ceux-ci, que leur ignorance rendoit incapables de cette mission, furent exclus par les prélats, et enfin par le saint Siége, d'un ministère qu'ils avoient usurpés sans leur permission. Ils ne laissèrent pas de continuer secrètement, et murmuroient contre le clergé qui les empêchoient de prêcher, à

1. Ebrard., ib., c. 25; Conrad. Ursper. Chr., ad an. 1212.
2. Ren., c. 5, pag. 749.
3. Lib. cont. Vald., c. 1, tom. IV. Bibl. PP., 2 part., pag. 779.
4. *Antiq.*, c. 25. Ib., 1168. — 5. Ib., 1170. — 6. *Pylicd.* ibid.

ce qu'ils disoient, par jalousie, et à cause que leur doctrine et leur sainte vie confondoient ses mœurs corrompues [1].

Quelques protestants ont voulut dire que Valdo étoit un homme de savoir : mais Renier dit seulement « qu'il avoit quelque peu de littérature, aliquantulum litteratus [2]. » D'autres protestants, au contraire, tirent avantage du grand succès qu'il a eu dans son ignorance. Mais on ne sait que trop les adresses qui se peuvent souvent trouver dans les esprits les plus ignorants pour attirer leurs semblables : et Valdo n'a séduit que de telles gens.

Cette secte en peu de temps fit des progrès. Bernard, abbé de Font-cald, qui en a vu les commencements, en marque l'élévation sous le pape Lucius III [3]. Le pontificat de ce pape commence en 1181, c'est-à-dire vingt ans après que Valdo eût paru dans Lyon. Il lui fallut bien vingt ans à s'étendre, et à faire un corps de secte qui méritât d'être regardé. Alors donc Lucius III les condamna : et comme son pontificat n'a duré que quatre ans, il faut que cette première condamnation des vaudois soit arrivée entre l'année 1181, où ce pape fut élevé à la chaire de saint Pierre, et l'année 1185, où il mourut.

Conrad, abbé d'Ursperg, qui a vu de près les vaudois, comme nous dirons, a écrit que le pape Lucius « les mit au nombre des hérétiques, à cause de quelques dogmes et observances superstitieuses [4]. » Jusques ici ces dogmes ne sont pas encore expliqués : mais on m'avouera que si les vaudois eussent nié des dogmes aussi remarquables que celui de la présence réelle, matière rendue si célèbre par la condamnation de Bérenger, on ne se seroit contenté de dire en gros qu'ils avoient « quelques dogmes superstitieux. »

Environ dans le même temps, en l'an 1194, une ordonnance d'Alphonse ou Ildephonse, roi d'Aragon, range les vaudois ou insabbatés, autrement les pauvres de Lyon, parmi les hérétiques anathématisés par l'Église, et c'est une suite manifeste de la sentence prononcée par Lucius III [5]. Après la mort de ce pape, comme malgré son décret ces hérétiques s'étendoient beaucoup, et que Bernard, archevêque de Narbonne, qui les condamna de nouveau après un grand examen, ne put arrêter le cours de cette secte; plusieurs personnes pieuses, « ecclésiastiques et autres, » procurèrent une conférence pour les ramener à l'amiable [6]. « On choisit de part et d'autre pour arbitre » de la conférence un saint prêtre nommé « Raimond de Daventrie, homme illustre par sa naissance, mais encore plus illustre par sa sainte vie. » L'assemblée fut solennelle, « et la dispute fut longue. » On produisit de part et d'autre les passages de l'Écriture dont on prétendoit s'appuyer. Les Vaudois furent condamnés, et déclarés hérétiques sur tous les chefs de l'accusation.

1. Pylicd., ibid.; Ren., ibid. — 2. Ren., cap. VI.
3. Bern. abb. Fontisc. adv. Vald. sect., tom. IV. Bibl. PP. præf., p, 1195.
4. *Chron.*, ad. an. 1212.
5. *Apud. Em. II*, part. direct. *Inq.*, q. XIV, pag. 287, et apud Maria. Præf. in Luc. Tud., tom. IV. Bibl. PP., 2 part., pag. 582.
6. Bern. de Font. Cal. adv. Vald. sect. in præf., tom. IV. Bibl. PP., 3 part. pag. 1195.

On voit par là que les vaudois, quoique condamnés, n'avoient pas encore rompu toutes mesures avec l'Église romaine, puisqu'ils convinrent d'un arbitre catholique et prêtre. L'abbé de Fontcald, qui fut présent à la conférence, a redigé par écrit avec beaucoup de netteté et de jugement les points débattus, et les passages qu'on employa de part et d'autre : de sorte qu'il n'y a rien de meilleur pour connoître tout l'état de la question telle qu'elle étoit alors, et au commencement de la secte.

La dispute roule principalement sur l'obéissance qui étoit due aux pasteurs. On voit que les vaudois la leur refusoient, et que malgré toutes les défenses ils se croyoient en droit de prêcher, hommes et femmes. Comme cette désobéissance ne pouvoit être fondée que sur l'indignité des pasteurs, les catholiques, en prouvant l'obéissance qui leur est due, prouvent qu'elle est due même à ceux qui sont mauvais, et que quel que soit le canal, la grâce ne laisse pas de se répandre sur les fidèles[1]. Pour la même raison on fait voir que les médisances contre les pasteurs, dont on prenoit le prétexte de la désobéissance, sont défendues par la loi de Dieu[2]. Dans la suite on attaque la liberté que se donnoient les laïques de prêcher sans la permission des pasteurs, et même malgré leurs défenses; et on fait voir que ces prédications séditieuses tendent à la subversion des foibles et des ignorants[3]. Surtout on prouve par l'Écriture que les femmes, qui n'ont que le silence en partage, ne doivent pas se mêler d'enseigner[4]. Enfin on montre aux vaudois le tort qu'ils ont de rejeter la prière pour les morts qui avoit tant de fondement dans l'Écriture, et une suite si évidente de la tradition[5] : et comme ces hérétiques s'absentoient des églises pour prier entre eux en particulier dans leurs maisons, on leur fait voir qu'ils ne devoient pas abandonner la maison d'oraison, dont toute l'Écriture et le Fils de Dieu lui-même avoit tant recommandé la sainteté[6].

Sans exprimer ici qui a raison ou tort dans cette querelle, on voit quel en étoit le fondement, et quels furent les points contestés; et il est plus clair que le jour, que dans ces commencements, loin qu'il s'agît ou de la présence réelle et de la transsubstantiation, ou des sacrements, on ne parloit pas encore de la prière des saints, de leurs reliques ou de leurs images.

Ce fut à peu près dans ce même temps qu'Alanus écrivit le livre dont il a été parlé; où après avoir soigneusement distingué les vaudois des autres hérétiques de son temps, il entreprend de prouver, contre leur doctrine, « qu'on ne doit point prêcher sans mission; qu'il faut obéir aux prélats, et non-seulement aux bons, mais encore aux mauvais; que leur mauvaise vie ne leur fait pas perdre leur puissance; que c'est à l'ordre sacré qu'il faut attribuer le pouvoir de consacrer et celui de lier et de délier, et non pas au mérite de la personne; qu'il se faut confesser aux prêtres et non aux laïques; qu'il est permis de jurer en certains cas, et de punir de mort les malfaiteurs[7]. » C'est à peu près

1. Ren., c. 1, 2. — 2. Ibid., c. 3. — 3. Ibid., c. 4 et seq. — 4. Ibid., c. 7.
5. Ibid., 8. — 6. Ibid., c. 9. — 7. Alan., lib. II, pag. 175 et seq.

ce qu'il oppose aux erreurs des vaudois. S'ils avoient erré sur l'eucharistie, Alanus ne l'auroit pas oublié; car il sait bien le reprocher aux albigeois, contre lesquels il entreprend de prouver et la présence réelle et la transsubstantiation [1]; et après avoir repris dans les vaudois tant de choses moins importantes, il n'en auroit pas omis une si essentielle.

Un peu après Alanus, et environ l'an 1209, Pierre de Vaucernaï, homme assez simple, et assurément très-sincère, distingue les vaudois des albigeois par leurs propres caractères, en disant que « les vaudois étoient méchants, mais bien moins que ces autres hérétiques [2]; » qui admettoient les deux principes et toutes les suites de cette damnable doctrine. « Pour ne point parler, poursuit cet auteur, de leurs autres infidélités, leur erreur consistoit principalement en quatre chefs : en ce qu'ils portoient des sandales à la manière des apôtres; en ce qu'ils disoient qu'il n'étoit pas permis de jurer pour quelque cause que ce fût, et qu'il n'étoit non plus permis de faire mourir les hommes (même pour crime); enfin en ce qu'ils disoient que chacun d'eux (quoiqu'ils fussent de purs laïques), pourvu qu'il eût des sandales (c'est-à-dire, comme on a vu, la marque de la pauvreté apostolique), pouvoit consacrer le corps de Jésus-Christ. » Voilà en effet les caractères particuliers qui désignent le vrai esprit des vaudois : l'affectation de la pauvreté dans les sandales qui en étoient la marque; la simplicité et la douceur apparente, en rejetant tout serment et tout supplice; et ce qu'il y avoit de plus propre à cette secte, la croyance que les laïques, pourvu qu'ils eussent embrassé leur prétendue pauvreté apostolique, et qu'ils en portassent la marque, c'est-à-dire pourvu qu'ils fussent de leur secte, pouvoient faire les sacrements, et même le « corps de Jésus-Christ. » Le reste, comme leur doctrine sur les prières pour les morts, alloit avec les autres infidélités de ces hérétiques, que cet auteur ne veut pas marquer en particulier. Mais s'ils étoient élevés contre la présence réelle; après le bruit que cette matière avoit fait dans l'Église, non-seulement ce religieux ne l'auroit pas oublié, mais encore il se seroit bien gardé de dire « qu'ils faisoient le corps de Jésus-Christ : » ne les faisant en ce point différer d'avec les catholiques, sinon en ce qu'ils attribuoient aux laïques le pouvoir que les catholiques ne reconnoissent que dans les prêtres.

Il paroît donc clairement que les vaudois en 1209, lorsque Pierre de Vaucernai écrivoit, n'avoient pas seulement songé à nier la présence réelle; et il leur restoit alors tant de soumission ou véritable ou apparente envers l'Église romaine, qu'encore en 1212 ils vinrent à Rome pour y obtenir « du saint Siége l'approbation de leur secte. » Ce fut alors que Conrad, abbé d'Ursperg, les y vit, comme il le raconte lui-même [3], avec leur maître Bernard. On les reconnoît aux caractères que leur donne ce chroniqueur : c'étoit « les pauvres de Lyon, ceux que Lu-

1. Alan., lib. I, pag. 128 et seq.
2. Petr. de Val. Cern., *Hist. albig.*, c. 2; Duch., *Hist. franc.*, tom. V, p. 557.
3. *Conr. Ursper.*, ad an. 1212.

cius III avoit mis au nombre des hérétiques, » qui se rendoient remarquables par l'affectation « de la pauvreté apostolique, avec leurs souliers coupés par-dessus; qui dans leurs secrètes prédications et dans leurs assemblées cachées ravilissoient l'Église et le sacerdoce. » Le pape trouvoit étrange l'affectation qu'ils faisoient paroître « dans ces souliers coupés par-dessus, et dans leurs capes semblables à celle des religieux, quoiqu'ils eussent contre la coutume une longue chevelure comme les laïques. » En effet, ordinairement ces affectations bizarres couvrent quelque chose de mauvais. Mais surtout on fut offensé de la liberté que se donnoient ces nouveaux apôtres d'aller pêle-mêle, hommes et femmes, à l'exemple, à ce qu'ils disoient, des femmes pieuses qui suivoient Jésus-Christ et les apôtres pour les servir : mais les temps, les personnes et les circonstances étoient bien différentes.

Ce fut, dit l'abbé d'Ursperg, pour donner à l'Église de vrais pauvres, plus dépouillés et plus soumis que ces faux pauvres de Lyon, que le pape approuva dans la suite l'institut des Frères mineurs, rassemblés sous la conduite de saint François, un modèle d'humilité, et la merveille de ce siècle : et ces pauvres remplis de haine contre l'Église et ses ministres, malgré leur humilité trompeuse, furent rejetés par le saint Siége; de sorte qu'on les traita dans la suite comme des hérétiques opiniâtres et incorrigibles. Mais enfin ils firent semblant d'être soumis jusqu'à l'an 1212, qui étoit le quinzième d'Innocent III, et cinquante ans après leur naissance.

De là on peut juger de la patience de l'Église envers ces hérétiques; puisqu'on voit cinquante ans durant qu'on n'exerce contre eux aucune rigueur, mais qu'on tâche de les ramener par des conférences. Outre celle que Bernard, abbé de Fontcald, nous a rapportée, nous en avons encore une dans Pierre de Vaucernai, environ l'an 1206, où les vaudois furent confondus[1]; et enfin en 1212 ils viennent encore à Rome, où l'on se contente soulement de rejeter leur tromperie. Trois ans après Innocent III tint le grand concile de Latran, où en condamnant les hérétiques, il note en particulier « ceux qui, sous prétexte de piété, s'attribuent l'autorité de prêcher sans être envoyés[2] : » par où il semble avoir voulu noter principalement les vaudois, et les faire remarquer par l'origine de leur schisme.

On voit maintenant avec évidence les commencements de la secte. C'étoit une espèce de donatisme, mais différent de celui que les anciens ont combattu dans l'Afrique, en ce que ces donastistes d'Afrique en faisant dépendre l'effet des sacrements de la vertu des ministres, réservoient du moins aux saints prêtres et aux saints évêques le pouvoir de les conférer, au lieu que ces nouveaux donasties l'attribuoient, comme on a vu, aux laïques dont la vie étoit pure. Mais ils n'en vinrent à cet excès que par degrés; car d'abord ils ne permettoient aux laïques que la prédication. Ils reprenoient non-seulement les mauvaises

1. Petr. de Vall., tom. VI, pag. 56.
2. *Conc. Lat.*, IV, can. 3 *De hæret. Labb.*, tom. XI, part. 1. col. 147.

mœurs que l'Église condamnoit aussi, mais encore beaucoup d'autres choses qu'elle approuvoit, comme les cérémonies, sans néanmoins toucher aux sacrements : car Pylicdorf, qui a très-bien remarqué et l'ancien esprit et tout le progrès de la secte, remarque qu'ils détruisoient toutes les choses dont on se servoit dans l'Église pour édifier les fidèles, « à la réserve, dit-il [1], des sacrements seuls ; » ce qui montre qu'ils les laissèrent en leur entier. Le même auteur raconte encore [2] que « ce ne fut qu'après un long temps qu'ils commencèrent étant laïques à entendre les confessions, à enjoindre des pénitences et à donner l'absolution. Et depuis peu, continue-t-il, on a remarqué qu'un de ces hérétiques, pur laïque, a fait, selon sa pensée, le corps de Notre-Seigneur, et s'est communié lui-même avec ses complices, encore qu'il en ait été un peu repris par les autres. »

Voilà comme l'audace croissoit peu à peu. Les sectateurs de Valdo, scandalisés de la vie de beaucoup de prêtres, « croyoient, dit encore Pylicdorf [3], être mieux absous par leurs gens, qui leur paroissoient plus vertueux, que par les ministres de l'Église : » ce qui venoit de l'opinion dans laquelle consistoit principalement l'erreur des vaudois, que le mérite des personnes agissoit dans les sacrements plus que l'ordre et le caractère.

Mais les vaudois poussèrent ce mérite nécessaire aux ministres de l'Église jusqu'à n'avoir rien de propre ; et c'étoit un de leurs dogmes, que pour consacrer l'eucharistie il falloit être pauvre à leur manière : tellement que « les prêtres catholiques n'étoient pas de véritables et légitimes successeurs des disciples de Jésus-Christ, à cause qu'ils possédoient du bien en propre [4], » ce qu'ils prétendoient que Jésus-Christ avoit défendu à ses apôtres.

Jusques ici toute l'erreur que l'on voit sur les sacrements ne regardoit que les personnes qui les pouvoient administrer : le reste étoit en son entier, comme dit expressément Pylicdorf. Ainsi on ne doutoit en aucune sorte, ni de la présence réelle, ni de la transsubstantiation ; et au contraire cet auteur vient de nous dire que ce laïque, qui s'étoit mêlé de donner la communication, croyoit « avoir fait le corps de Jésus-Christ. » Enfin de la manière dont nous avons vu commencer cette hérésie, il semble que Valdo ait eu d'abord un bon dessein ; que la gloire de la pauvreté, dont il se vantoit, ait séduit et lui et ses sectateurs ; que dans l'opinion qu'ils avoient de leur sainte vie, ils se soient remplis d'un zèle amer contre le clergé et contre toute l'Église catholique ; qu'irrités de la défense qu'on leur fit de prêcher, ils soient tombés dans le schisme, et, comme dit Gui le Carme, « du schisme dans l'hérésie [5]. »

Par ce fidèle récit et les preuves incontestables dont on le voit soutenu, il est aisé de juger combien les historiens protestants ont abusé de la foi publique, dans le récit qu'ils ont fait de l'origine des vaudois.

1. Petr. *Pylicd. cont. Vald.*, c. 1, tom. IV. *Bib. PP.*, 2 part., pag. 780.
2. Ibid. — 3. Ibid.
4. V. sup. Petr. *De Vall. Cern. Refut. error.*, ibid., pag. 810.
5. Guid. Carm., *De hæres. in hæres. Vald. init.*

Paul Perrin, qui en a écrit l'histoire, imprimée à Genève, dit qu'en l'an 1160, lorsque la peine de mort « fut apposée » à quiconque ne croiroit pas à la présence réelle, « Pierre Valdo, citoyen de Lyon, fut des plus courageux pour s'opposer à telle invention [1]. » Mais il n'y a rien de plus faux : l'article de la présence réelle avoit été défini cent ans auparavant contre Bérenger; on n'avoit rien fait de nouveau sur cet article; et loin que Valdo s'y soit opposé, on a vu cinquante ans durant et lui et tous ses disciples dans la commune croyance.

M. de la Roque, plus savant que Perrin, n'est pas plus sincère, lorsqu'il dit que « Pierre Valdo ayant trouvé des peuples entiers séparés de la communion de l'Église latine, il se joignit à eux avec ceux qui le suivoient, pour ne faire qu'un même corps et une même société par l'unité d'une même doctrine [2]. » Mais nous avons vu au contraire : 1° que tous les auteurs du temps (car nous n'en avons omis aucun) nous ont montré les vaudois et les albigeois comme deux sectes séparées; 2° que tous ces auteurs nous font voir ces albigeois comme manichéens; et je défie tous les protestants qui sont au monde, de me montrer qu'il y eût dans toute l'Europe, lorsque Valdo s'éleva, aucune secte séparée de Rome, qui ne fût ou la secte même, ou quelque branche et subdivision du manichéisme. Aussi on ne pourroit faire le procès à Valdo d'une manière plus convaincante qu'en accordant à ses défenseurs ce qu'ils demandent pour lui, c'est-à-dire qu'il se « soit joint en unité de doctrine » aux albigeois, ou à ces peuples séparés alors de la communion romaine. Enfin quand Valdo se seroit uni à des Églises innocentes, ses erreurs particulières n'auroient pas permis qu'on tirât avantage de cette union; puisque ces erreurs sont détestées non-seulement par les catholiques, mais encore par les protestants.

Mais continuons l'histoire des vaudois, et voyons si nos protestants y trouveront quelque chose de plus favorable depuis que ces hérétiques ne gardèrent plus aucune mesure avec l'Église. Le premier acte que nous trouvons contre les vaudois après le grand concile de Latran, est un canon du concile de Tarragone, qui désigne les insabbatés comme gens « qui défendoient de jurer et d'obéir aux puissances ecclésiastiques et séculières, et encore de punir les malfaiteurs, et autres choses semblables [3], » sans qu'il paroisse le moindre mot sur la présence réelle, qu'on auroit non-seulement exprimée, mais encore mise à la tête, s'ils l'avoient niée.

Dans le même temps et vers l'an 1250, Renier tant de fois cité, qui distingue si soigneusement les vaudois, ou les léonistes et les pauvres de Lyon d'avec les albigeois, en marque aussi toutes les erreurs, et les réduit à ces trois chefs : contre l'Église, contre les sacrements et les saints, et contre les cérémonies ecclésiastiques [4]. Mais loin qu'il y ait rien dans tous ces articles contre la transsubstantiation, on y trouve précisément, parmi leurs erreurs, que la transsubstantiation se devoit

1. *Hist. des vaudois*, c. 1. — 2. *Hist. de l'euch.*, 2 part., ch. XVIII, pag. 454.
3. *Conc. Tarac.*, tom. XI. *Conc.*, part. 1, an. 1242, col. 593.
4. *Ren.*, c. 5, tom. IV. *Bib. PP.*, 2 part., pag. 749.

faire en langue vulgaire; qu'un prêtre ne pouvoit pas consacrer en péché mortel[1]; que lorsqu'on communioit de la main d'un prêtre indigne « la transsubstantiation ne se faisoit pas dans la main de celui qui consacroit indignement, mais dans la bouche de celui qui recevoit dignement l'eucharistie; » qu'on pouvoit consacrer à la table commune, c'est-à-dire dans les repas ordinaires, et non-seulement dans les églises, conformément à cette parole de Malachie : « L'on me sacrifie en tout lieu, et on offre une oblation pure à mon nom[2]; » ce qui montre qu'ils ne nioient pas le sacrifice ni l'oblation de l'eucharistie, et que s'ils rejetoient la messe, c'étoit à cause des cérémonies, la faisant uniquement consister dans « les paroles de Jésus-Christ récitées en langue vulgaire[3]. Par là on voit clairement qu'ils admettoient la transsubstantiation, et ne s'étoient éloignés en rien de la doctrine de l'Église sur le fond de ce sacrement; mais qu'ils disoient seulement qu'il ne pouvoit être consacré par de mauvais prêtres, et le pouvoit être par de bons laïques; selon ces maximes fondamentales de leur secte, que Renier ne manque pas de bien remarquer, « que tout bon laïque est prêtre, » et que « la prière d'un mauvais prêtre ne sert de rien[4], » par où aussi ils prétendoient la consécration de ce mauvais prêtre inutile. On voit aussi en d'autres auteurs[5], selon leurs principes, qu'un homme sans être prêtre, pouvoit consacrer, et pouvoit administrer le sacrement de pénitence, et que tous laïques, et même les femmes, devoient prêcher.

Nous trouvons encore dans le dénombrement de leurs erreurs, tant chez Renier que chez les autres, « qu'il n'est pas permis aux clercs (c'est-à-dire, aux ministres de l'Église) d'avoir des biens; qu'il ne falloit point diviser les terres, ni les peuples[6], » ce qui vise à l'obligation de mettre tout en commun, et à établir comme nécessaire cette prétendue pauvreté apostolique dont ces hérétiques se glorifioient; que « tout serment est péché mortel; » que « tous les princes et tous les juges sont damnés[7], parce qu'ils condamnent les malfaiteurs contre cette parole : « La vengeance m'appartient, dit le Seigneur[8]; » et encore : « Laissez-les croître jusqu'à la moisson[9]. » Voilà comme ces hypocrites abusoient de l'Écriture sainte, et avec leur feinte douceur renversoient tous les fondements de l'Église et des États.

On trouve cent ans après dans Pylicdorf une ample réfutation des vaudois article par article, sans qu'il paroisse dans leur doctrine la moindre opposition à la présence réelle ou à la transsubstantiation. Au contraire on voit toujours dans cet auteur, comme dans les autres, que les laïques de cette secte « faisoient le corps de Jésus-Christ[10], » quoique avec crainte et avec réserve dans le pays où il écrivoit[11] : et en un

1. *Ren.*, c. v, tom. IV. *Bib. PP.*, 2 part. pag., 750. — 2. *Malach.* I, 11.
3. *Ren.*, c. v, tom. IV. *Bib. PP.*, 2 part., pag. 750. — 4. Ibid., pag. 751.
5. *Frag. Pylicd.*, ibid., 817; *Ren.*, ibid., 751.
6. *Ren.*, ibid., pag. 750; Ibid., err. 820.
7. Ibid., pag. 752; *Ind. err.*, ibid., 831, 923. — 8. *Rom.* XII, 19.
9. Matth. XIII. 30.
10. *Pylicd. cont. Vald.*, tom. IV. *Bibl. PP.*, 2 part., pag. 778 et seq., an. 1395; ibid., c. 20, pag. 893. — 11. Ibid., c. 1.

mot il ne remarque dans ces hérétiques aucune erreur sur ce sacrement, si ce n'est que les mauvais prêtres ne le faisoient pas, « non plus que les autres sacrements[1]. »

Enfin dans tout le dénombrement que nous avons de leurs erreurs, ou dans la bibliothèque des Pères, ou dans l'inquisiteur Émeric[2], on ne trouve rien contre la présence réelle; encore qu'on y remarque jusqu'aux moindres différences de ces hérétiques d'avec nous, et jusqu'aux moindres articles sur lesquels il les faut interroger : au contraire, l'inquisiteur Émeric rapporte ainsi leur erreur sur l'eucharistie : « Ils veulent que le pain ne soit point transsubstantié au corps de Jésus-Christ, si le prêtre est un pécheur. » Ce qui démontre deux choses : l'une, qu'ils croyoient la transsubstantiation; l'autre, qu'ils croyoient que les sacrements dépendoient de la sainteté des ministres.

On trouve dans le même dénombrement toutes les erreurs des vaudois que nous avons remarquées. Les erreurs des nouveaux manichéens, qu'on a fait voir être les mêmes que les albigeois, sont aussi rapportées à part dans le même livre[3]. On voit par là que ce sont deux sectes entièrement distinguées; et parmi les erreurs des vaudois il n'y a rien qui ressente le manichéisme, dont l'autre dénombrement est tout rempli.

Mais, pour revenir à la transsubstantiation, d'où pourroit venir que les catholiques eussent épargné les vaudois sur une matière aussi essentielle, eux qui relevoient avec tant de soin jusqu'aux moindres de leurs erreurs? Est-ce peut-être que ces matières, et surtout celle de l'eucharistie, n'étoient pas assez importantes, ou n'étoient pas assez connues après la condamnation de Bérenger par tant de conciles? Est-ce qu'on vouloit cacher au peuple que ce mystère étoit attaqué? Mais on ne craignoit point de rappeler les blasphèmes bien plus étranges des albigeois, et même contre ce mystère. On ne taisoit pas au peuple ce que les vaudois disoient de plus atroce contre l'Église romaine, comme qu'elle étoit l'impudique marquée dans l'Apocalypse, son pape le chef des errants, ses prélats et ses religieux des scribes et des pharisiens[4]. On avoit pitié de leurs excès; mais on ne les cachoit pas : et s'ils avoient rejeté la foi de l'Église sur l'eucharistie, on leur en auroit fait le reproche.

Encore un siècle passé, en 1517, Claude Seyssel, célèbre par son savoir et par ses emplois sous Louis XII et François Ier, et élevé pour son mérite à l'archevêché de Turin; dans la recherche qu'il fit de ces hérétiques cachés dans les vallées de son diocèse, afin de les réunir à son troupeau, raconte dans un grand détail toutes leurs erreurs[5], comme un fidèle pasteur qui vouloit connoître à fond le mal de ses brebis pour les guérir, et nous en lisons dans son écrit tout ce que les autres auteurs nous en racontent, ni plus ni moins. Il remarque

1. *Pylicd. cont. Vald.*, t. IV. *Bibl. P. P.* 2 part. 1, pag. 778, c. 16, 18.
2. *Bib. PP.*, tom. IV, 2 part., pag. 820, 832, 836; Director., part. 2, q. XIV, pag. 279.
3. Ibid., q. XIII, pag. 273. — 4. *Ren.*, c. IV; ibid., 750; Emeric., ibid.
5. *Adv. error. Vald.*, part., an. 1520, fol. 1 et seq.

principalement avec eux comme la source de leur égarement, qu'ils « faisoient dépendre l'autorité du ministère ecclésiastique du mérite des personnes[1]; » d'où ils concluoient, qu'il ne falloit « point obéir au pape, ni aux prélats, à cause qu'étant mauvais, et n'imitant pas la vie des apôtres, ils n'ont de Dieu aucune autorité, ni pour consacrer ni pour absoudre; » que « pour eux, ils avoient seuls ce pouvoir, parce qu'ils observoient la loi de Jésus-Christ; » que « l'Église n'étoit que parmi eux, et que « le Siége romain étoit cette prostituée de l'Apocalypse, et la source de toutes les erreurs. » Voilà ce que ce grand archevêque dit des vaudois de son siége. Le ministre Aubertin s'étonne de ce que, dans un si exact dénombrement qu'il nous fait de leurs erreurs, on ne trouve point qu'ils rejetassent ni la présence réelle ni la transsubstantiation[2]; et ce ministre n'y trouve point d'autre réponse, si ce n'est que ce prélat, qui les avoit si vivement réfutés dans les autres points, s'étoit senti ici trop foible pour leur résister[3] : comme si un si savant homme et si éloquent n'avoit pas pu du moins copier ce que tant de doctes catholiques avoient écrit sur cette matière. Au lieu donc d'une si vaine défaite, Aubertin devoit reconnoître que si un homme si exact et si éclairé ne reprochoit point cette erreur aux vaudois, c'est qu'en effet il ne l'avoit pas reconnue parmi eux : en quoi il n'y a rien de particulier à Seyssel, puisque tous les autres auteurs ne les en ont non plus accusés que cet archevêque.

Aubertin triomphe pourtant d'un passage du même Seyssel, où il dit, qu'il n'a « pas trouvé à propos de rapporter que quelques-uns de cette secte, pour se montrer plus savants que les autres, babilloient, ou railloient plutôt qu'ils ne discouroient sur la substance et la vérité du sacrement de l'eucharistie; parce que ce qu'ils en disoient, comme un secret, étoit si haut, que les plus habiles théologiens peuvent à peine le comprendre[4]. » Mais loin que ces paroles de Seyssel fassent voir que la présence réelle fût niée par les vaudois, j'en conclurois au contraire, qu'il y en avoit parmi eux qui prétendoient raffiner en l'expliquant; et quand on voudroit penser, gratuitement toutefois et sans aucune raison, puisque Seyssel n'en dit mot, que ces hauteurs de l'eucharistie où les vaudois se jetoient, regardoient l'absence réelle, c'est-à-dire la chose du monde la moins haute et la plus conforme au sens de la chair; appès tout, il paroît toujours que Seyssel nous raconte ici, non la croyance de tous, mais le babil et le vain discours de « quelques-uns : » de sorte que de tous côtés il n'y a rien de plus certain que ce que j'ai avancé : qu'on n'a jamais reproché aux vaudois d'avoir rejeté la transsubstantiation; au contraire, qu'on a toujours supposé qu'ils la croyoient.

En effet, le même Seyssel en faisant dire à un vaudois toutes ses raisons, lui met ce discours à la bouche contre un mauvais évêque et un mauvais prêtre[5] : « Comment l'évêque et le prêtre qui est ennemi

1. *Adv. error.*, *Vald.*, fol. 10, 11.
2. Lib. III, *De sacr. euch.*, pag. 986, col. 2. — 3. Ibid., 987.
4. *Adv. error. Vald.*, part., an. 1520, fol. 55, 56. — 5. Ibid., fol. 13.

de Dieu pourra-t-il rendre Dieu propice envers les autres? Celui qui est banni du royaume des cieux, comment pourra-t-il en avoir les clefs? Enfin puisque sa prière et ses autres actions n'ont aucune utilité, comment Jésus-Christ à sa parole se transformera-t-il sous les espèces du pain et du vin, et se laissera-t-il manier par celui qu'il a entièrement rejeté?» On voit donc toujours que l'erreur consiste dans le donatisme, et qu'il ne tient qu'à la bonne vie du prêtre que le pain et le vin ne soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ.

Et ce qui ne laisse aucun doute dans cette matière, c'est ce qu'on voit encore aujourd'hui parmi les manuscrits de M. de Thou, présentement ramassés dans la riche bibliothèque de M. le marquis de Seignelai; on y voit, dis-je, les enquêtes en original faites juridiquement contre les vaudois de Pragelas et des autres vallées en 1495, recueillies en deux grands volumes[1], où se trouve l'interrogatoire d'un nommé Thomas Quoti de Pragelas : lequel interrogé si les barbes leur apprenoient à croire au sacrement de l'autel, répond que « les barbes prêchent et enseignent que lorsqu'un chapelain qui est dans les ordres profère les paroles de la consécration sur l'autel, il consacre le corps de Jésus-Christ, et qu'il se fait un vrai changement du pain au vrai corps; » et dit en outre que « la prière faite à la maison ou dans le chemin est aussi bonne que dans l'église. » Conformément à cette doctrine, le même Quoti répond par deux fois : qu'il recevoit tous les ans à Pâques le corps de Jésus-Christ; et que les barbes leur enseignoient que pour le recevoir il falloit être bien confessé, et plutôt par les barbes que par les chapelains. C'est ainsi qu'ils appeloient les prêtres.

La raison de la préférence est tirée des principes des vaudois si souvent répétés; et c'est en conformité de ces principes que le même homme répond que « messieurs les ecclésiastiques menoient une vie trop large, et que les barbes menoient une vie sainte et juste. » Et dans une autre réponse, que « les barbes menoient la vie de saint Pierre, et avoient puissance d'absoudre des péchés, et qu'il le croyoit ainsi; et que si le pape ne menoit une sainte vie, il n'avoit pas pouvoir d'absoudre. » C'est pourquoi le même Quoti dit encore en un autre endroit, qu'il « avoit ajouté foi sans aucun doute aux discours des barbes plutôt qu'à ceux des chapelains; parce qu'en ce temps nul ecclésiastique, nul cardinal, nul évêque ou prêtre ne menoit la vie des apôtres : c'est pourquoi il valoit mieux croire aux barbes qui étoient bons, qu'à un ecclésiastique qui ne l'étoit pas. »

Il seroit superflu de raconter les autres interrogatoires, puisqu'on y entend partout le même langage, tant sur la présence réelle que sur le reste; et surtout on y répète sans cesse « que les barbes alloient dans le monde comme imitateurs de Jésus-Christ et des apôtres et qu'ils avoient plus de puissance que les prêtres de l'Église romaine, qui menoient une vie trop large. »

Rien n'y est tant répété que ces dogmes, qu'il falloit confesser ses

1. Deux volumes cotés 1769, 1770.

péchés; qu'ils les confessoient aux barbes qui avoient pouvoir de les absoudre; qu'ils se confessoient à genoux; qu'à chaque confession ils donnoient un quart (c'étoit une pièce de monnoie); que les barbes leur imposoient des pénitences qui n'étoient ordinairement qu'un « Pater » et un « Credo, » et jamais « l'Ave, Maria; » qu'ils leur défendoient tout serment, et leur enseignoient qu'il ne falloit ni emplorer le secours des saints, ni prier pour les morts. C'en est assez pour reconnoître les principaux dogmes et le génie de la secte; car, au reste, de s'imaginer dans des opinions si bizarres, de la règle et une forme constante dans tous les temps et dans tous les lieux, c'est une erreur.

Je ne vois pas qu'on les interroge sur les sacrements administrés par le commun des laïques, soit que les inquisiteurs ne fussent pas informés de cette coutume, ou que les vaudois à la fin l'eussent changée. Aussi avons-nous vu que ce ne fut pas sans peine et sans contradiction qu'elle s'introduisit parmi eux à l'égard de l'eucharistie[1]. Mais pour la confession, il n'y a rien de plus établi dans cette secte que le droit des laïques gens de bien : « Un bon laïque, disoient-ils, avoit pouvoir d'absoudre : » ils se glorifioient tous « de remettre les péchés par l'imposition des mains : ils entendoient les confessions; ils enjoignoient des pénitences : de peur qu'ón ne découvrît une pratique si extraordinaire, ils écoutoient très-secrètement les confessions, et recevoient même celles des femmes dans les caves, dans des cavernes, et dans d'autres lieux retirés : ils prêchoient en secret dans les coins des maisons, et souvent pendant la nuit[2]. »

Mais ce qu'on ne peut assez remarquer, c'est qu'encore qu'ils eussent de nous l'opinion que nous avons vue, ils assistoient à nos assemblées. « Ils y offrent, dit Renier[3], ils s'y confessent, ils y communient, mais avec feinte. » C'est qu'enfin, quoi qu'ils pussent dire, « il leur restoit quelque défiance de la communion qui se faisoit parmi eux[4]. » Ainsi « ils venoient communier dans l'église aux jours qu'il y avoit le plus de presse, de peur qu'on ne les connût. Plusieurs aussi demeuroient jusqu'à quatre et jusqu'à six ans sans communier, se cachant ou dans les villages ou dans les villes, au temps de Pâques, de peur d'être remarqués. On conseilloit aussi parmi eux de communier dans l'église; mais seulement à Pâques : et ils passoient pour chrétiens sous cette apparence[5]. » C'est ce qu'en disent les anciens auteurs[6], et c'est aussi ce qu'on voit très-souvent dans ces interrogatoires dont nous avons parlé[7]. » Interrogé s'il se confessoit à son curé, et s'il lui découvroit la secte, a répondu qu'il s'y confessoit tous les ans, mais qu'il ne lui disoit pas qu'il fût vaudois; et que les barbes défendoient de le découvrir. » Ils répondent aussi, comme on a vu, que « tous les ans ils communioient à Pâques, et recevoient le corps de Jésus-Christ, » et que

1. *Pylicd.*, c. 1, tom. IV. *Bib. PP.*, 2 part., pag. 780.
2. *Ind. err.*, ibid., pag. 832, n. 12; *Ren.*, ibid., 750; *Pylicd.*, ibid., c. 1, pag. 780; ib., c. 8, p. 782, 820.
3. *Ren.*, ibid., c. 5, pag. 752. — 4. Ibid., c. 7, pag. 765.
5. *Ind. err.*, n. 12, 13; ibid., pag. 832. — 6. *Pylicd.*, c. 25; ibid., pag. 796.
7. Interrogatoire de Quoti et des autres.

« les barbes les avertissoient que devant que de le recevoir il falloit être bien confessé. » Remarquez qu'il n'est parlé que du corps seul et d'une seule espèce, comme on la donnoit alors dans toute l'Église, et après le concile de Constance, sans que les barbes s'avisassent de le trouver mauvais. Un ancien auteur a remarqué qu'ils « recevoient très-rarement de leurs maîtres le baptême et le corps de Jésus-Christ; » mais que « tant les maîtres que les simples croyants les alloient demander aux prêtres[1]. » On ne voit pas même que pour le baptême ils eussent pu faire autrement sans se déclarer; car on eût bientôt remarqué qu'ils ne portoient pas leurs enfants à l'église, et on leur en eût demandé compte. Ainsi séparés de cœur d'avec l'Église catholique, ces hypocrites, autant qu'ils pouvoient, paraissoient à l'extérieur de la même foi que les autres, et ne faisoient en public aucun acte de religion qui ne démentît leur doctrine.

Les protestants peuvent connoître par cet exemple ce que c'étoit que ces fidèles cachés qu'ils nous vantent avant la réforme, qui n'avoient pas fléchi le genou devant Baal. On pourroit douter si les vaudois avoient retranché quelques-uns des sept sacrements. Et déjà il est certain qu'au commencement on ne les accuse d'en nier aucun : au contraire nous avons vu un auteur qui, en leur reprochant qu'ils changeoient, excepte les sacrements. On pouvoit soupçonner ceux de Renier d'avoir varié en cette matière, à cause qu'il semble dire qu'ils rejetoient non-selement l'ordre, mais encore la confirmation et l'extrême-onction[2] : mais visiblement il faut entendre celle qui se donnoit parmi nous. Car, pour la confirmation, Renier qui la leur fait rejeter, ajoutent qu'ils « s'étonnoient qu'on ne permît qu'aux évêques de la conférer. » C'est qu'ils vouloient que les laïques, gens de bien, eussent pouvoir de l'administrer comme les autres sacrements. C'est pourquoi ces mêmes hérétiques, à qui on fait rejeter la confirmation, se vantent après « de donner le Saint-Esprit par l'imposition de leurs mains[3] ; » ce qui est en d'autres paroles le fond même de ce sacrement.

A l'égard de l'extrême-onction, voici ce qu'en dit Renier : « Ils rejettent le sacrement de l'onction, parce qu'on ne la donne qu'aux riches, et que plusieurs prêtres y sont nécessaires[4]. » Paroles qui font assez voir que la nullité qu'ils y trouvoient parmi nous venoit des prétendus abus, et non pas du fond. Au reste, comme saint Jacques avoit dit qu'il falloit appeler « les prêtres[5] » en pluriel, ces chicaneurs vouloient croire que l'onction donnée par un seul, comme on faisoit ordinairement parmi nous dès ce temps-là, ne suffisoit pas; et ils prenoient ce mauvais prétexte de la négliger.

Quant au baptême, encore que ces hérétiques ignorants en rejetassent avec mépris les plus anciennes cérémonies, on ne doute pas qu'ils ne le reçussent. On pourroit seulement être surpris des paroles de Renier, lorsqu'il fait dire aux vaudois que « l'ablution qu'on donne aux enfants ne leur sert de rien[6]. » Mais comme cette ablution se trouve

1. *Pylicd.*, c. 25, n. 796. — 2. Ibid., c. 5, pag. 750, 751.
3. Ibid., pag. 751. — 4. Ibid. — 5. *Jac.*, V, 14. — 6. *Ren.*, ibid. v, 14.

rangée parmi les cérémonies du baptême que ces hérétiques improuvoient, on voit bien qu'il parle du vin qu'on donnoit aux enfants après les avoir baptisés : coutume qu'on voit encore dans plusieurs vieux Rituels voisins de ce siècle-là, et qui étoit un reste de la communion qu'on leur administroit autrefois sous la seule espèce liquide. Ce vin, qu'on mettoit dans un calice pour le donner à ces enfants, s'appeloit ablution, par la ressemblance de cette action avec l'ablution que les prêtres prenoient à la messe. Au surplus, on ne trouve point chez Renier le mot d'ablution pour signifier le baptême; et en tout cas, si on s'opiniâtre à le vouloir prendre pour ce sacrement, tout ce qu'on pourroit conclure ce seroit, au pis, que les vaudois de Renier trouvoient inutile un baptême donné par des ministres indignes, tels qu'ils croyoient tous nos prêtres : erreur qui est si conforme aux principes de la secte, que les vaudois, que nous avons vus approuver notre baptême, ne le pouvoient faire sans démentir eux-mêmes leur propre doctrine.

Voilà donc déjà trois sacrements dont les vaudois approuvoient le fond, le baptême, la confirmation et l'extrême-onction. Nous avons tout le sacrement de pénitence dans leur confession secrète, dans les pénitences imposées, dans l'absolution reçue pour avoir la rémission des péchés; et s'ils disoient que la confession de bouche n'étoit pas toujours nécessaire lorsqu'on avoit la contrition dans le cœur, ils disoient vrai au fond et en certains cas : encore que très-souvent, comme on a pu voir, ils abusassent de cette maxime en différant trop longtemps de se confesser.

Il y avoit une secte qu'on appeloit des *siscidenses*, « qui ne différoit presque en rien d'avec les vaudois; si ce n'est, dit Renier, qu'ils reçoivent l'eucharistie. » Ce n'est pas qu'il veuille dire que les vaudois ou les pauvres de Lyon ne la reçussent pas, puisqu'au contraire il fait voir qu'ils y reçoivent jusqu'à la transsubstantiation. Il veut donc dire seulement qu'ils avoient une extrême répugnance à recevoir ce sacrement des mains de nos prêtres, et que ces autres en faisoient moins de difficulté, ou peut-être point du tout.

Les protestants accusent Renier de calomnier les vaudois, en leur reprochant « qu'ils condamnent le mariage : » mais ces auteurs tronquent le passage, et le voici tout entier : « Ils condamnent le sacrement de mariage, en disant que les mariés pèchent mortellement lorsqu'ils usent du mariage pour une autre fin que pour avoir des enfants[1]; » par où Renier fait voir seulement l'erreur de ces superbes hérétiques, qui, pour se montrer au-dessus de l'infirmité humaine, ne vouloient pas reconnoître la seconde fin du mariage, c'est-à-dire celle de servir de remède à la concupiscence. C'est donc à cet égard seulement qu'il accuse ces hérétiques de condamner le mariage, c'est-à-dire d'en condamner cette partie nécessaire, et d'avoir fait « un péché mortel » de ce que la grâce d'un état si saint rendoit pardonnable.

On voit maintenant quelle a été la doctrine des vaudois ou des pau-

1. *Ren.*, ibid., pag. 751.

vres de Lyon. On ne peut accuser les catholiques ni de l'avoir ignorée, puisqu'ils étoient parmi eux, et tous les jours en recevoient les abjurations; ni d'en avoir négligé la connoissance, puisqu'au contraire ils s'appliquoient avec tant de soin à en rapporter jusqu'aux minuties; ni enfin de les avoir calomniés, puisqu'on les a vus si soigneux, non-seulement de distinguer les vaudois d'avec les cathares et les autres manichéens, mais encore de nous apprendre tous les correctifs que quelques-uns d'entre eux apportoient aux excès des autres; et enfin de nous raconter avec tant de sincérité ce qu'il y avoit de louable dans leurs mœurs, qu'encore aujourd'hui leurs partisans en tirent avantage : car nous avons vu qu'on n'a pas dissimulé les spécieux commencements de Valdo, ni la première simplicité de ses sectateurs. Renier, qui les blâme tant, ne feint pas de dire, « qu'ils vivoient justement devant les hommes, qu'ils croyoient de Dieu ce qu'il en faut croire, et tout ce qui étoit contenu dans le symbole [1]; » qu'ils étoient réglés dans leurs mœurs, modestes dans leurs habits, justes dans leur négoce, chastes dans leurs mariages, abstinents dans leur manger, et le reste qu'on sait assez. Nous aurons un mot à dire sur ce témoignage de Renier : mais en attendant nous voyons qu'il flatte, pour ainsi dire, plutôt les vaudois que de les calomnier; et ainsi on ne peut douter que ce qu'il dit de ces hérétiques ne soit véritable. Et quand on voudroit supposer avec les ministres, que les auteurs catholiques, poussés de la haine qu'ils avoient contre eux les auroient chargés de calomnies, c'est une nouvelle preuve de ce que nous venons de dire de leur croyance : puisqu'enfin si les vaudois s'étoient opposés à la transsubstantiation et à l'adoration de l'eucharistie dans un temps où nos adversaires conviennent qu'elle étoit si établie parmi nous, les catholiques, qu'on nous représente si portés à les charger de faux crimes, n'auroient pas manqué à leur en reprocher de si véritables.

Maintenant donc que nous connoissons toute la doctrine des vaudois, nous la pouvons diviser en trois sortes d'articles. Il y en a que nous détestons avec les protestants : il y en a que nous approuvons, et que les protestants rejettent : il y en a qu'ils approuvent et que nous rejetons.

Les articles que nous détestons en commun, c'est premièrement cette doctrine si injurieuse aux sacrements, qui en fait dépendre la validité de la sainteté de leurs ministres : c'est secondement de rendre commune indifféremment l'administration des sacrements entre les prêtres et les laïques : c'est ensuite de défendre le serment en tout cas, et par là de condamner non-seulement l'apôtre saint Paul, mais encore Dieu même qui a juré [2] : c'est enfin de condamner les justes supplices des malfaiteurs et d'autoriser tous les crimes par l'impunité.

Les articles que nous approuvons, et que les protestants rejettent, c'est celui des sept sacrements, à la réserve de l'ordre peut-être, et à la manière que nous avons dite; et ce qui est encore plus important, celui

1. *Ren.*, ibid., c. 4, pag. 749; c. 7, pag. 765.
2. *Hebr.* VI, 13, 16, 17, et VII, 21.

de la présence réelle et de la transsubstantiation. Tant d'articles que les protestants détestent, ou avec nous, ou contre nos sentiments, dans les vaudois, passent à la faveur de cinq ou six chefs où ces mêmes vaudois les favorisent; et malgré leur hypocrisie et leurs erreurs, ces hérétiques deviennent leurs ancêtres.

Tel étoit l'état de cette secte jusqu'au temps de la nouvelle réforme. Quoiqu'elle fît tant de bruit depuis l'an 1517, les vaudois, que nous avons vus jusqu'à cette année dans tous les sentiments de leurs ancêtres, ne s'en ébranlèrent pas. Enfin en 1530, après beaucoup de souffrances, ou ils furent sollicités, ou ils s'avisèrent d'eux-mêmes de se faire des protecteurs de ceux qu'ils entendoient depuis si longtemps crier comme eux contre le pape. Ceux qui s'étoient retirés depuis environ deux cents ans, comme le remarque Seyssel[1], dans les montagnes de Savoie et de Dauphiné, consultèrent Bucer et les Suisses leurs voisins. Avec beaucoup de louanges qu'ils en reçurent, Gilles, un de leurs historiens, nous apprend qu'ils reçurent aussi des avis sur trois défauts qu'on remarquoit parmi eux[2]. Le premier regardoit « la décision de certains points de doctrine; » le second, l'établissement de l'ordre de la discipline et des assemblées ecclésiastiques pour les faire plus à découvert; le troisième les invitoit à ne plus permettre à ceux qui désiroient d'être tenus pour membres de leurs églises « d'assister aux messes, ou d'adhérer en aucune sorte aux superstitions papales, ni de reconnoître les prêtres de l'Église romaine pour pasteurs, et se servir de leur ministère. »

Il n'en faut pas davantage pour confirmer toutes les choses que nous avons dites sur l'état de ces malheureuses églises, qui cachoient leur foi et leur culte sous une profession contraire. Sur ces avis de Bucer et d'Œcolampade, le même Gilles raconte qu'on proposa de nouveaux articles parmi les vaudois. Il avoue qu'il ne les rapporte pas tous; mais en voici cinq ou six de ceux qu'il rapporte, qui feront bien voir l'ancien esprit de la secte. Car afin de réformer les vaudois à la mode des protestants, il fallut leur faire dire[3], « que le chrétien peut jurer licitement; que la confession auriculaire n'est pas commandée de Dieu; que le chrétien peut licitement exercer l'office de magistrat sur les autres chrétiens; qu'il n'y a point de temps déterminé pour jeûner; que le ministre peut posséder quelque chose en particulier pour nourrir sa famille, sans préjudice à la communion apostolique; que Jésus-Christ n'a ordonné que deux sacrements, le baptême et la sainte eucharistie.» On voit par là une partie de ce qu'il falloit réformer dans les vaudois, pour en faire des zuingliens ou des calvinistes, et entre autres qu'une des corrections étoit de ne mettre que deux sacrements. Il fallut bien aussi leur dire deux mots de la prédestination, dont assurément ils n'avoient guère entendu parler; et on les instruisit de ce nouveau dogme, qui étoit alors comme l'âme de la réforme, que « quiconque reconnoît le franc arbitre, nie la prédestination. » On voit, par ces

1. *Seyss.*, fol. 2. — 2. *Hist. eccl. des Egl. réf.* de Pierre Gilles, c. 5.
3. Gill., ibid., *uti supra*.

mêmes articles, que dans la suite des temps les Vaudois étoient tombés dans de nouvelles erreurs; puisqu'il fallut leur apprendre « qu'on doit au jour de dimanche cesser des œuvres terriennes, pour vaquer au service de Dieu; » et encore, « qu'il n'est point licite au chrétien de se venger de son ennemi [1]. » Ces deux articles font voir la brutalité et la barbarie où ces églises vaudoises, qu'on veut être comme la ressource du christianisme renversé, étoient tombées lorsque les protestants les réformèrent; et cela confirme ce qu'en dit Seyssel [2], que c'étoit « une race d'hommes lâche et bestiale, qui à peine savent distinguer par raison s'ils sont des bêtes ou des hommes, mourants ou vivants. » Tels étoient à peu près, au rapport de Gilles, les articles de réformation qu'on proposoit aux vaudois pour les rapprocher des protestants. Si Gilles n'en a pas dit davantage, c'est ou qu'il a craint de faire paroître trop d'opposition entre les vaudois et les calvinistes, dont on tâchoit de faire un même corps, ou que c'est là tout ce qu'on put alors tirer des vaudois. Quoi qu'il en soit, il avoue qu'on ne put convenir de cet accord [3], « à cause que quelques barbes estimoient qu'en établissant toutes ces conclusions, on déshonoroit la mémoire de ceux qui avoient tant heureusement conduit ces églises jusqu'alors. » Ainsi on voit clairement que le dessein des protestants n'étoit pas de suivre les vaudois, mais de les faire changer, et de les réformer à leur mode.

Durant cette négociation avec les ministres de Strasbourg et de Bâle, deux députés des vaudois eurent une longue conférence avec Œcolampade, qu'Abraham Sculter, historien protestant, rapporte tout entière dans ses Annales évangéliques, et déclare qu'il l'a transcrite de mot à mot [4].

Un des députés commence la conversation en avouant que les ministres, du nombre desquels il étoit, « souverainement ignorants, étoient incapables d'enseigner les peuples : qu'ils vivoient d'aumônes et de leur travail, pauvres pâtres ou laboureurs, ce qui étoit cause de leur profonde ignorance et de leur incapacité : qu'ils n'étoient point mariés, et qu'ils ne vivoient pas toujours fort chastement; mais que lorsqu'ils avoient manqué, on les chassoit de la compagnie : que ce n'étoit pas les ministres, mais les prêtres de l'Église romaine qui administroient les sacrements aux vaudois; mais que leurs ministres leur faisoient demander pardon à Dieu de ce qu'ils recevoient les sacrements par ces prêtres, à cause qu'ils y étoient contraints; et au reste les avertissoient de n'adhérer pas aux cérémonies de l'Antechrist : qu'ils pratiquoient la confession auriculaire, et que jusqu'alors ils avoient toujours reconnu sept sacrements, en quoi ils entendoient dire qu'ils s'étoient beaucoup trompés. » Ils racontent dans la suite comme ils rejetoient la messe, le purgatoire, et l'invocation des saints; et pour s'éclaircir de leurs doutes, ils font les demandes suivantes : « S'il étoit permis aux magistrats de punir de mort les criminels, à cause que Dieu disoit : Je ne veux point la mort du pécheur. » Mais ils demandoient en même temps « s'il ne leur

1. Gill., *uti supra.* — 2. *Seyss.*, fol. 38. — 3. Gill., ibid., c. 5.
4. *Ann. eccl.*, decad. 2, ann. 1530, à pag. 294 ad 306; Heidelb.

étoit pas permis de tuer les faux frères qui les dénonçoient aux catholiques, à cause que, n'ayant point de juridiction parmi eux, il ne leur restoit que cette voie pour les réprimer : si les lois humaines et civiles par lesquelles le monde se gouvernoit étoient bonnes, vu que l'Écriture a dit que les lois des hommes sont vaines : si les ecclésiastiques pouvoient recevoir des donations et avoir quelque chose en propre; s'il étoit permis de jurer; si la distinction qu'ils faisoient du péché originel, véniel et mortel étoit recevable; si tous les enfants, de quelque nation qu'ils soient, sont sauvés par les mérites de Jésus-Christ; et si les adultes n'ayant pas de foi peuvent l'être en quelque religion que ce soit; quels sont les préceptes judiciaires et cérémoniaux de la loi de Moïse, s'ils ont été abolis par Jésus-Christ; et quels sont les livres canoniques. » Après toutes ces demandes qui confirment si clairement tout ce que nous avons dit du dogme vaudois, et de l'ignorance brutale où étoient enfin tombés ces hérétiques, leur député parle en ces termes : « Rien ne nous a tant troublés, foibles et imbéciles que nous sommes, que ce que j'ai lu dans Luther sur le libre arbitre et la prédestination; car nous croyions que tous les hommes avoient naturellement quelque force ou quelque vertu, laquelle pouvoit quelque chose étant excitée de Dieu, conformément à cette parole : Je suis à la porte, et je frappe; et que celui qui n'ouvroit pas recevoit selon ses œuvres : mais si la chose n'est pas ainsi, je ne vois plus, comme dit Érasme, à quoi servent les préceptes. Pour la prédestination, nous croyions que Dieu avoit prévu de toute éternité ceux qui devoient être sauvés ou réprouvés, qu'il avoit fait tous les hommes pour être sauvés, et que les réprouvés devenoient tels par leur faute : mais si tout arrive par nécessité, comme dit Luther, et que les prédestinés ne puissent pas devenir réprouvés, et au contraire; pourquoi tant de prédications et tant d'écritures, puisqu'il n'en sera ni pis ni mieux, et que tout arrive par nécessité? » Quelque ignorance qui paroisse dans tout ce discours, on voit que ces malheureux avec leur esprit grossier disoient mieux que ceux qu'ils choisissoient pour réformateurs; et voilà, si Dieu le permet, ceux qu'on nous donne pour les restes et pour la ressource du christianisme.

On ne trouve rien ici de particulier sur l'eucharistie : ce qui fait croire que la conférence n'est pas rapportée en son entier; et il n'est pas malaisé d'en deviner la raison. C'est, en un mot, que sur ce point les vaudois, comme on a pu voir, étoient plus papistes que ne vouloient les zuingliens et les luthériens. Au reste, ce député ne parle à Œcolampade d'aucune Confession de foi dont on usât parmi eux : nous avons aussi déjà vu que Bèze n'en rapporte aucune que celle que les vaudois firent en 1541, si longtemps après Luther et Calvin : ce qui fait voir manifestement que les Confessions de foi qu'on nous produit, comme étant des anciens vaudois, ne peuvent être que très-modernes, ainsi que nous le dirons bientôt.

Après toutes ces conférences avec ceux de Strasbourg et de Bâle, en 1536 Genève fut consultée par les vaudois ses voisins : et c'est alors que commença leur société avec les calvinistes, par les instructions de

Farel, ministre de Genève. Mais il ne faut qu'entendre parler des calvinistes eux-mêmes, pour voir combien les vaudois étoient éloignés de leur réforme. Crespin, dans l'Histoire des Martyrs[1], dit que « ceux d'Angrogne, par longue succession et comme de père en fils, avoient suivi quelque pureté de doctrine. » Mais, pour montrer combien à leur gré cette pureté de doctrine étoit légère, il dit en un autre endroit où il parle des vaudois de Mérindol : « *Que si peu de vraie lumière qu'ils avoient*, ils tâchoient de l'allumer davantage de jour en jour, à envoyer çà et là, voire jusque bien loin où ils oyoient dire qu'il s'élevoit quelque rayon de lumière[2]. » Et ailleurs, il convient encore « que leurs ministres, qui les enseignoient secrètement, ne le faisoient pas avec telle pureté qu'il le falloit; car d'autant que l'ignorance s'étoit débordée par toute la terre, et que Dieu avoit à bon droit laissé errer les hommes comme bêtes brutes, ce n'est point merveille si ces pauvres gens n'avoient point la doctrine si pure qu'ils ont eue depuis, et l'ont encore plus aujourd'hui que jamais[3]. » Ces dernières paroles font sentir la peine qu'ont eue les calvinistes, depuis 1536, à conduire les vaudois où ils vouloient; et enfin il n'est que trop clair que depuis ce temps il ne faut plus regarder cette secte comme attachée à sa doctrine ancienne, mais comme réformée par les calvinistes.

Bèze fait assez entendre la même chose, quoique avec un peu plus de précaution, lorsqu'il avoue dans ses Portraits, « que la pureté de la doctrine s'étoit aucunement abâtardie par les vaudois[4]. » Et dans son Histoire, « que par succession de temps ils avoient aucunement décliné de la piété et de la doctrine[5]. » Il parle plus franchement dans la suite, puisqu'il confesse que « par longue succession de temps la pureté de la doctrine s'étoit grandement abâtardie entre leurs ministres; » en sorte qu'ils reconnurent « par le ministère d'Œcolampade, de Bucer et autres, comme peu à peu la pureté de la doctrine n'étoit demeurée entre eux, et donnèrent ordre, envoyant vers leurs frères en Calabre, que tout fût remis en meilleur état. »

Ces frères de Calabre étoient, comme eux, des fugitifs, qui, selon les maximes de la secte, tenoient leurs assemblées, au rapport de Gilles, « le plus couvertement qu'il leur étoit possible, et *dissimuloient plusieurs choses* contre leur volonté[6]. » On doit entendre maintenant ce que ce ministre nous cache sous ces mots : c'est que ces vaudois de Calabre, à l'exemple de tous les autres, faisoient tout l'exercice de bons catholiques; et je vous laisse à penser s'ils eussent pu s'en exempter en ce pays-là, après ce que l'on a vu de la dissimulation des vallées de Pragelas et d'Angrogne. En effet, Gilles nous raconte que ces Calabrois, persuadés à la fin de se retirer des assemblées ecclésiastiques, et n'ayant pu se résoudre, comme ce ministre le leur conseilloit, « à quitter un si beau pays, » furent bientôt abolis.

Ainsi finirent les vaudois. Comme ils n'avoient subsisté qu'en se ca-

1. Cresp., *Hist. des mart.*, en 1536, fol. 111. — 2. Ibid., en 1543, fol. 133.
3. Ibid., en 1561, fol. 532. — 4. Liv. I, pag. 23, 1536.
5. Ibid., pag 35, 36; 1544. — 6. Gilles, c. 3 et 29.

chant, ils tombèrent aussitôt qu'ils prirent la résolution de se découvrir; car ce qui resta depuis sous le nom de vaudois n'étoit plus, comme il paroît, que des calvinistes, que Farel et les autres ministres de Genève avoient formés à leur mode : de sorte que ces vaudois, dont ils font leurs prédécesseurs et leurs ancêtres, à vrai dire ne sont que leurs successeurs, et de nouveaux sectateurs qu'ils ont attirés à leur croyance.

Mais après tout, de quel secours sont aux calvinistes ces vaudois dont ils veulent s'autoriser? Il est constant, par cette histoire, que Valdo et ses disciples sont tous de simples laïques, qui sans ordre et sans mission se sont ingérés de prêcher, et dans la suite d'administrer les sacrements. Ils se sont séparés de l'Église, sur une erreur manifeste et détestée par les protestants autant que par les catholiques, qui est celle du donatisme : encore ce donatisme des vaudois est-il sans comparaison plus mauvais que l'ancien donatisme de l'Afrique, si puissamment réfuté par saint Augustin. Ces donatistes d'Afrique disoient à la vérité, qu'il falloit être saint pour administrer validement les sacrements; mais ils n'étoient pas venus à cet excès des vaudois, de donner l'administration des sacrements aux saints laïques comme aux saints prêtres. Si les donatistes d'Afrique prétendirent que les évêques et les prêtres catholiques étoient déchus de leur ministère par leurs crimes, ils les accusoient du moins de crimes effectivement réprouvés par la loi de Dieu. Mais nos nouveaux donatistes se séparent de tout le clergé catholique, et le prétendent déchu de son ordre, à cause qu'il ne gardoit pas leur prétendue pauvreté apostolique, qui tout au plus n'étoit qu'un conseil; car voilà l'origine de la secte, et ce que nous y avons vu tant qu'elle a subsisté dans sa première croyance. Qui ne voit donc qu'une telle secte n'est au fond qu'une hypocrisie qui nous vante sa pauvreté avec ses autres vertus, et fait dépendre les sacrements non de l'efficace que leur a donnée Jésus-Christ, mais du mérite des hommes? Et enfin ces nouveaux docteurs, dont les calvinistes prennent leur suite, d'où venoient-ils eux-mêmes, et qui les avoit envoyés? Embarrassés de cette demande, aussi bien que les protestants, comme eux ils se cherchoient des prédécesseurs; et voici la fable dont ils se payoient : et on leur disoit que du temps de saint Silvestre, lorsque Constantin donna du bien aux Églises, « un des compagnons de ce pape n'y voulut pas consentir, et se retira de sa communion en demeurant avec ceux qui le suivirent dans la voie de la pauvreté; qu'alors donc l'Église avoit défailli dans Silvestre et ses adhérents, et qu'elle étoit demeurée parmi eux[1]. » Qu'on ne dise point que c'est ici une calomnie des ennemis des vaudois; car nous avons vu que les auteurs qui le rapportent unanimement n'avoient point eu dessein de les calomnier. La fable duroit encore du temps de Séyssel. On disoit encore au vulgaire, que « cette secte avoit pris son commencement d'un certain Léon, homme très-religieux, du temps de Constantin le Grand, qui, détestant l'ava-

1. *Ren.*, ibid., c. 4, 5, pag. 749; *Pylicd*, .c. 4, pag. 779; *Frag. Pylicd.*, 8,15 816, etc.

rice de Silvestre, et l'excessive largesse de Constantin, aima mieux suivre la pauvreté et la simplicité de la foi, que d'être avec Silvestre souillé d'un gras et riche bénéfice; auquel se seroient joints tous ceux qui sentoient bien de la foi[1]. » On avoit persuadé à ces ignorants que c'étoit de ce faux Léon que la secte des léonistes avoit pris son nom et sa naissance. Les chrétiens veulent voir une suite dans leur doctrine et dans leur Église. Les protestants se renomment des vaudois, les vaudois de leur prétendu compagnon de saint Silvestre; et l'un et l'autre est également fabuleux.

Ce qu'il y a de véritable dans l'origine des vaudois est qu'ils tirèrent le motif de leur séparation de la dotation des Églises et des ecclésiastiques, contraire à la pauvreté qu'ils prétendoient que Jésus-Christ exige de ses ministres. Mais comme cette origine est absurde, et que d'ailleurs elle n'accommode pas les protestants, on a vu ce que Paul Perrin en a raconté dans son Histoire des Vaudois. Il nous a fait de Valdo un des hommes « des plus courageux pour s'opposer » à la présence réelle en l'an 1160[2]. Mais produit-il quelque auteur qui confirme ce qu'il a dit? Il n'en produit pas un seul : ni Aubertin, ni La Roque, ni Cappel, ni enfin aucun protestant ou d'Allemagne ou de France, n'ont produit ni ne produiront jamais aucun auteur, ni du temps, ni des siècles suivants, trois à quatre cents ans durant, qui ait donné aux vaudois l'origine que cet historien pose pour fondement de son histoire. Les catholiques, qui ont tant écrit ce que Bérenger et les autres ont dit contre la présence réelle, ont-ils du moins nommé Valdo parmi ceux qui s'y sont opposés? pas un seul n'y a pensé. Nous avons vu qu'ils ont dit toute autre chose de Valdo. Mais pourquoi l'auroient-ils épargné seul? Quoi! cet homme qu'on nous fait si courageux à s'opposer au torrent, cachoit-il tellement sa doctrine que personne ne se soit jamais aperçu qu'il ait combattu un article de cette importance? Ou Valdo étoit-il si redoutable, qu'aucun catholique n'osât l'accuser de cette erreur en l'accusant de tant d'autres? Un historien qui commence par un fait de cette nature, et qui le pose pour fondement de son histoire, de quelle créance est-il digne? Cependant Paul Perrin est écouté comme un oracle dans le calvinisme, tant on y croit aisément ce qui favorise les préjugés de la secte.

Mais au défaut des auteurs connus, Perrin produit pour toutes preuves quelques vieux livres des vaudois écrits à la main, qu'il prétend avoir recouvrés; entre autres un volume où étoit « un livre de l'Antechrist en date d'onze cent vingt, et en ce même volume plusieurs sermons des barbes vaudois[3]. » Mais il est déjà bien certain qu'il n'y avoit ni vaudois ni barbes en l'an 1120, puisque Valdo, selon Perrin même, n'est venu qu'en 1160. Ce mot de barbes n'est connu parmi les vaudois pour signifier leurs docteurs, que plusieurs siècles après, et tout à fait dans les derniers temps. Ainsi on ne peut faire passer tous ces

1. *Seyss.*, fol. 5.
2. *Hist. des Vaudois* c. 1. — 3. Ibid., liv. I, c. 7, p. 57. *Hist. des Vaudois et des Albigeois*, 2 part., liv. III, c. 1, pag. 353.

discours pour être de 1120. Perrin se réduit aussi à conserver cette date au seul discours sur l'Antechrist, qu'il espère par ce moyen pouvoir attribuer à Pierre de Bruis, qui vivoit environ en ce temps-là, ou à quelques-uns de ses disciples. Mais la date étant à la tête, semble devoir être commune; et par conséquent très-fausse pour le premier, comme elle l'est visiblement pour les autres. Et d'ailleurs ce traité sur l'Antechrist, qu'on prétend être de 1120, n'est point d'un autre langage que les autres pièces des barbes que Perrin a citées; et ce langage est très-moderne, fort peu différent du provençal que nous connoissons. Non-seulement le langage de Villehardouin, qui a écrit cent ans après Pierre de Bruis, mais encore celui des auteurs qui ont suivi Villehardouin, est plus ancien et plus obscur que celui que l'on veut dater de l'an 1120; si bien qu'on ne peut se moquer du monde d'une façon plus grossière, qu'en nous donnant ces discours comme fort anciens.

Cependant sur cette seule date de 1120 mise, on ne sait par qui, ni en quel temps, dans ce volume vaudois que personne ne connoît, nos calvinistes ont cité ce livre de l'Antechrist comme étant indubitablement de quelque disciple de Pierre de Bruis, ou de lui-même[1]. Les mêmes auteurs citent hardiment quelques discours que Perrin a cousus à celui sur l'Antechrist comme étant de la même date de 1120, quoique dans un de ces discours où il est traité du purgatoire on cite un livre « que saint Augustin a intitulé, » *des Milparlements*[2], c'est-à-dire, des *mille paroles :* comme si saint Augustin avoit fait un livre de ce titre; ce qui ne se peut rapporter qu'à une compilation composée au treizième siècle, qui a pour titre *Milleloquium sancti Augustini*, que l'ignorant auteur de ce traité du purgatoire a pris pour un ouvrage de ce Père. Au surplus nous pourrions parler de l'âge de ces livres des vaudois, et des altérations qu'on y pourroit avoir faites, si on nous avoit indiqué quelque bibliothèque connue où on les pût voir. Jusqu'à ce qu'on ait donné au public cette instruction nécessaire, nous ne pouvons que nous étonner de ce qu'on nous produit comme authentiques des livres qui n'ont été vus que de Perrin seul; puisque ni Aubertin ni La Roque ne les citent que sur sa foi, sans nous dire seulement qu'ils les aient jamais maniés. Ce Perrin, qui nous les vante seul, n'y observe aucune des marques par lesquelles on peut établir la date d'un volume, ou en prouver l'antiquité, et il nous dit seulement que ce sont de « vieux livres des vaudois[3]; » ce qui en gros peut convenir aux plus modernes gothiques; et à des volumes de cent à six vingts ans. Il y a donc tout sujet de croire que ces livres, dont on nous fait voir ce qu'on veut sans aucune preuve solide de leur date, ont été composés ou altérés par ces vaudois réformés de la façon de Farel et de ses confrères.

Quant à la Confession de foi que Perrin a publiée, et que tous nos

1. Aub., pag. 962; La Roq., *hist. de l'Euch.*, pag. 451, 459.
2. Perr., *hist. des Vaud.*, 3 part, liv III, c. 2, pag. 305.
3. *Hist. des Vaud.*, liv. I, c. 7, pag. 56.

protestants nous allèguent comme une pièce authentique des anciens vaudois, « elle est extraite, dit-il[1], du livre intitulé : *Almanach spirituel*, et des Mémoires de George Morel. » Pour l'Almanach spirituel, je ne sais qu'en dire, si ce n'est que ni Perrin, ni Léger même, qui parle avec tant de soin des livres des vaudois, n'ont rien marqué de la date de celui-ci. Ils n'ont pas même pris la peine de nous dire s'il est manuscrit ou imprimé; et nous pouvons tenir pour certain qu'il est fort moderne, puisque ceux qui en veulent tirer avantage ne nous en ont pas marqué l'antiquité. Mais ce qui décide, c'est ce que rapporte Perrin : que cette confession de foi est extraite des Mémoires de George Morel. Or, il paroît par Perrin même que George Morel fut celui qui environ l'an 1530, tant d'années après la réforme, alla conférer avec Œcolampade et Bucer, des moyens de s'y unir[2] : ce qui nous fait assez voir que cette Confession de foi, non plus que les autres que Perrin produit, n'est pas des anciens vaudois; mais des vaudois réformés à la mode des protestants.

Aussi avons-nous déjà remarqué qu'il ne fut fait nulle mention de Confession de foi des vaudois dans la conférence de 1530 des mêmes vaudois avec Œcolampade[3]. Nous pouvons même assurer qu'ils ne firent de Confession de foi que longtemps après; puisque Bèze, si soigneux de rechercher et de faire valoir les actes de ces hérétiques, ne parle, comme on a vu[4], d'aucune Confession de foi qu'il en eût connue qu'en 1541. Quoi qu'il en soit, avant la réforme de Luther et de Calvin, on n'avoit jamais entendu parler de Confession de foi des vaudois. Séyssel, que la vigilance pastorale et l'obligation de sa charge engageoient dans ces derniers temps, c'est-à-dire en 1516 et en 1517, à une recherche si exacte de tout ce qui regardoit cette secte, ne nous dit pas un seul mot de Confession de foi[5], c'est-à-dire qu'il n'en avoit rien appris, ni par un examen juridique, ni de ceux qui se convertissant entre ses mains avec tant de marques de sincérité, lui découvroient avec larmes et componction tout le secret de la secte. Ils n'avoient donc point encore alors de Confession de foi : il falloit apprendre leur doctrine par leurs interrogatoires, comme on a vu; mais de Confession de foi, ni d'aucun écrit des vaudois, on n'en trouve pas un mot dans les auteurs qui les ont mieux connus. Au contraire les frères de Bohême, secte dont nous parlerons bientôt, et à laquelle les vaudois ont souvent tenté de s'unir et devant et après Luther, nous apprennent qu'ils n'écrivent rien. « Ils n'avoient jamais eu, disoient-ils[6], d'Église connue en Bohême; et nos gens ne savoient rien de leur doctrine, parce qu'ils n'en avoient jamais publié aucun écrit dont nous soyons assurés. » Et dans un autre endroit : « Ils ne vouloient point qu'il y eut aucun témoignage public de leur doctrine[7]. » Que si l'on veut dire qu'ils ne

1. Ibid., liv. I, c. 12, pag. 79.
2. *Lettre d'Œcolampade;* Perr , ib., c. 6. pag. 46; c. 7, pag. 59.
3. Ci-dessus. — 4. Ci-dessus. — 5. *Seyss.*, fol. 3 et seq.
6. Esrom. Rudig. *De fratr. Orth. narrat. Heid. cum hist. Cam.*, 1625, pag. 147, 148.
7. Præf, *Conf. fid. Fratr. Bohem.*, an. 1572; ib., 173.

laissoient pas d'avoir entre eux quelques écrits et quelques Confessions de foi, ils les eussent donnés aux frères avec lesquels ils vouloient s'unir. Mais les frères déclarent qu'ils n'en ont rien su que par quelques articles de Mérindol, « lesquels, disent-ils[1], il se pourroit faire qu'on auroit polis de notre temps. » C'est ce qu'écrit un savant ministre de ces bohémiens longtemps après le réforme de Luther et de Calvin. Il auroit parlé plus conséquemment si, au lieu de dire qu'on a poli ces articles depuis la réforme, il avoit dit qu'on les a fabriqués. Mais c'est qu'on vouloit dans le parti donner quelque air d'antiquité aux articles des vaudois; et ce ministre ne vouloit pas tout à fait révéler ce secret de la secte. Quoi qu'il en soit, il en dit assez pour nous faire entendre ce qu'il faut croire des Confessions de foi qu'on produisoit de son temps sous le nom des vaudois; et on voit bien qu'ils ne savoient guère la doctrine des protestants, avant que les protestants les en eussent instruits. A peine savoient-ils eux-mêmes ce qu'ils croyoient, et ils ne s'en expliquoient que confusément avec leurs meilleurs amis; loin d'avoir des Confessions de foi toutes formées, comme Perrin a voulu nous le faire accroire.

Et néanmoins nous reconnoissons même dans ces pièces de Perrin quelque trace de l'ancien génie vaudois, qui confirme ce que nous en avons dit. Par exemple dans le livre de l'Antechrist il est dit que les empereurs et les rois, estimant que l'Antechrist étoit semblable à la vraie et sainte mère Église, l'ont aimé et l'ont doté contre le commandement de Dieu[2]; » ce qui revient à l'opinion vaudoise, de croire défendu aux clercs d'avoir aucun bien : erreur, comme on a vu, qui fit le premier fondement de leur séparation. Ce qui est porté dans le Catéchisme, qu'on reconnoît les ministres « par le vrai sens de la foi, et par la sainte doctrine, et par la vie de bon exemple, etc.[3], » revient encore à l'erreur qui faisoit croire aux vaudois que les ministres de mauvaise vie étoient déchus du ministère, et perdoient l'administration des sacrements. C'est pourquoi il est dit encore dans le livre de l'Antechrist, qu'une de ses œuvres est d'attribuer la réformation du Saint-Esprit à la foi morte extérieurement, et de baptiser les enfants en cette foi, en enseignant que par cette foi ces enfants reçoivent de lui le baptême et la régénération[4] : » paroles par où l'on exige la foi vivante dans les ministres du baptême comme une chose nécessaire pour la régénération de l'enfant; et le contraire est rangé parmi les œuvres de l'Antechrist. Ainsi lorsqu'ils composoient ces nouvelles Confessions de foi agréables à la réforme où ils avoient dessein d'entrer, on ne pouvoit les empêcher d'y couler toujours quelque chose qui ressentoit l'ancien levain : et sans perdre le temps davantage dans cette recherche, c'est assez qu'on ait vu dans ces ouvrages des vaudois les deux erreurs qui ont fait le fondement de leur séparation.

Telle est l'histoire des albigeois et des vaudois, selon qu'elle est rapportée par les auteurs du temps. Nos réformés, qui n'y trouvent rien

1. *Rud.*, ibid., 147, 148.—2. *Hist. des Vaudois*, 3 part., liv. III, c. 1, pag. 292.
3. Ibid., liv. I, pag. 157. — 4. *Hist. des Vaudois*, 3 part., liv. III, pag. 267.

de favorable à leurs prétentions, ont voulu se laisser tromper par le plus grossier de tous les artifices. Plusieurs auteurs catholiques qui ont écrit en ce siècle, ou sur la fin du siècle précédent, n'ont pas assez distingué les vaudois d'avec les albigeois; et ont donné aux uns et aux autres le nom commun de vaudois. Quelle qu'ait été la cause de leur erreur, nos protestants sont trop habiles critiques pour vouloir que l'on en croie ou Mariana, ou Gretser, ou même M. de Thou, et quelques autres modernes, au préjudice des anciens auteurs; qui tous unanimement, comme on a vu, ont distingué ces deux sectes. Cependant, sur une erreur si grossière, les protestants, après avoir pris pour chose avouée, que les albigeois et les vaudois n'étoient qu'une même secte, ont conclu que les albigeois n'avoient été traités de manichéens que par calomnie ; puisque selon les anciens auteurs les vaudois sont exempts de cette tache.

Il falloit considérer que ces anciens, qui, en accusant les vaudois d'autres erreurs, les ont déchargés du manichéisme, en même temps, les ont distingués des albigeois que nous en avons convaincus. Par exemple le ministre de La Roque, qui, ayant écrit le dernier sur cette matière, a ramassé les finesses de tous les autres auteurs du parti et surtout celles d'Aubertin, croit avoir justifié les albigeois d'avoir comme les manichéens rejeté l'Ancien Testament, en montrant que selon Renier les vaudois le recevoient [1]. Il ne gagne rien; puisque ces vaudois sont chez le même Renier très-bien distingués des cathares [2], qui sont la tige des albigeois. Le même La Roque tire avantage de ce qu'il y avoit des hérétiques qui, selon Radulphus Ardens, disoient que « le sacrement n'étoit que du pain tout pur [3]. » Il est vrai : mais le même Radulphus Ardens ajoute ce que La Roque, aussi bien qu'Aubertin, a dissimulé, que ces mêmes hérétiques « admettent deux Créateurs, et rejettent l'Ancien Testament, la vérité de l'incarnation, le mariage et la viande. » Le même ministre cite encore certains hérétiques, chez Pierre de Vaucernai, qui nioient la vérité du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie [4]. Je l'avoue; mais en même temps cet historien nous assure « qu'ils admettoient pareillement les deux principes, » et avoient toutes les erreurs des manichéens. La Roque veut nous faire croire que le même Pierre de Vaucernai distingue les ariens et les manichéens d'avec les vaudois et les albigeois [5]. La moité de son discours est véritable : il est vrai qu'il distingue les manichéens des vaudois, mais il ne les distingue pas des hérétiques « qui étoient dans le pays de Narbonne; » et il est certain que ce sont les mêmes qu'on appeloit albigeois, qui constamment étoient des manichéens. Mais, continue le même La Roque, Renier reconnoît des hérétiques qui disent que « le corps de Jésus-Christ est du simple pain [6] : » c'étoient ceux qu'il appelle ordibariens qui parloient ainsi, et en même temps ils nioient la création [7],

1. La Roq., pag. 469; Aub., pag. 967; *ex Ren.*, cap. III. — 2 Ren., c. 6.
3. La Roq., 456; Aub., pag. 564; *B. Radulph. Ard.*, serm. VIII, post Pentec.
4. La Roq., *Aub.*, ibid., 965; *ex Petr. de Valle Cern.*, *hist. Albig.*, liv. II, c. 6.
5. *Hist. Albig.*, c. 6. — 6. La Roq., pag. 457; Aub., 965; Ren., c. 6.
7. Ibid

et proféroient mille blasphèmes que le manichéisme avoit introduits; de sorte que ces ennemis de la présence réelle l'étoient en même temps du Créateur et de la divinité.

La Roque revient à la charge avec Aubertin, et croit trouver de bons protestants en la personne de ces hérétiques, qui selon Césarius d'Hesterbac, « blasphémoient le corps et le sang de Jésus-Christ[1]. » Mais le même Césarius nous apprend qu'ils admettoient les deux principes et tous les autres blasphèmes des manichéens : ce qu'il assure savoir très-bien, non point par ouï dire, mais « pour avoir souvent conversé avec eux dans le diocèse de Metz. » Un fameux ministre de Metz, que j'ai fort connu, faisoit accroire aux calvinistes de ce pays-là, que ces albigeois de Césarius étoient de leurs ancêtres[2]; et on leur fit voir alors que ces ancêtres qu'on leur donnoit étoient d'abominables manichéens. La Roque, dans son Histoire de l'Eucharistie[3], voudroit qu'on crût que les « bogomiles » étoient les mêmes qu'on appeloit en divers lieux vaudois, « pauvres de Lyon, poplicains, bulgares, insabbatés, gazares et turlupins. » Je conviens que les vaudois, les insabbatés et les pauvres de Lyon sont la même secte : mais qu'on les ait appelés « gazares ou cathares, » poplicains, bulgares, ni bogomiles, c'est ce qu'on ne montrera jamais par aucun auteur du temps. Mais enfin M. de La Roque veut donc que ces bogomiles soient de leurs amis ? Sans doute, parce qu'ils « ne jugeoient dignes d'aucune estime le corps et le sang que l'on consacre parmi nous. » Mais il devoit avoir appris d'Anne Comnène, qui nous a fait connoître ces hérétiques[4], qu'ils « réduisoient en fantôme l'incarnation de Jésus : qu'ils enseignoient des impuretés que la pudeur de son sexe ne permettoit pas à cette princesse de répéter ; et enfin qu'ils avoient été convaincus par l'empereur Alexis son père, d'introduire un dogme mêlé des deux plus infâmes de toutes les hérésies, de celle des manichéens, et de celle des massaliens. »

Le même La Roque met encore parmi ses amis Pierre Moran, qui, pressé de déclarer sa croyance devant tout le peuple, confessa qu'il ne croyoit pas que le pain consacré fût le corps de Notre-Seigneur[5]; » et il oublie que ce Pierre Moran, selon le rapport de l'auteur dont il cite le témoignage, étoit du nombre de ces hérétiques convaincus de manichéisme, qu'on appeloit ariens[6], pour la raison que nous avons rapportée.

Cet auteur compte encore parmi les siens les hérétiques dont il est dit, au concile de Toulouse, sous Calixte II, « qu'ils rejettent le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ[7]; » et il tronque le propre canon d'où il a tiré ces paroles, puisqu'on y voit dans la suite que ces hérétiques, avec le sacrement du corps et du sang, « rejettent encore le baptême des petits enfants et le mariage légitime[8]. »

1. Cæs. Hesterb., liv. V, c, 2, *in Bibl. Cisterc.* La Roq., 457; Aub., 964.
2. Ferri, *Cat. gen.*, pag. 85. — 3. Pag. 455.
4. *Ann. Comn. Alex.*, lib. XV, pag. 488 et seq. — 5. Ibid., 458.
6. Reg. *De Hevel. Ann. Aug. Baron.*, ad an. 1178. — 7. Ibid., 451.
8. *Conc. Tolos.*, an. 1119; *Can.* 3.

Il corrompt avec une pareille hardiesse un passage de l'inquisiteur Émeric sur le sujet des vaudois. « Émeric, dit-il[1], leur attribue comme une hérésie ce qu'ils disoient, que le pain n'est pas transsubstantié au vrai corps de Jésus-Christ, ni le vin au sang. » Qui ne croiroit les vaudois convaincus par ce témoignage de nier la trassubstantiation? mais nous avons récité le passage entier, où il y a : « La neuvième erreur des vaudois, c'est que le pain n'est point transsubstantié au corps de Jésus-Christ, *si le prêtre qui le consacre est pécheur.* » M. de La Roque retranche ces derniers mots, et par cette seule fausseté il ôte aux vaudois deux points importants de leur doctrine; l'un, qui fait l'horreur des protestants : c'est-à-dire la transsubstantiation; l'autre, qui fait l'horreur de tous les chrétiens, qui est de dire que les sacrements perdent leur vertu entre les mains des ministres indignes. C'est ainsi que nos adversaires prouvent ce qu'ils veulent par des falsifications manifestes, et ils ne craignent pas de se donner des prédécesseurs à ce prix.

Voilà une partie des illusions d'Aubertin et de La Roque sur le sujet des albigeois et des vaudois, ou des pauvres de Lyon. En un mot, ils justifient parfaitement bien les derniers du manichéisme; mais en même temps ils n'apportent aucune preuve pour montrer qu'ils aient nié la transsubstantiation : au contraire, ils corrompent les passages qui prouvent qu'ils l'ont admise. Et pour ceux qui l'ont niée en ces temps-là, ils n'en produisent aucun qui ne soient convaincus de manïchéisme par le témoignage des mêmes auteurs qui les accusent d'avoir nié le changement de substance dans l'Eucharistie : de sorte que leurs ancêtres sont ou avec nous défenseurs de la transsubstantiation comme les vaudois ou avec les albigeois convaincus de manichéisme.

Mais voici ce que ces ministres ont avancé de plus subtil. Accablés par le nombre des auteurs qui nous parlent de ces hérétiques toulousains et albigeois comme de vrais manichéens, ils ne peuvent pas nier qu'il y en ait eu, et même en ces pays-là; et c'étoit ceux, disent-ils[2], que l'on appeloit cathares ou purs. Mais ils ajoutent qu'ils étoient en très-petit nombre, puisque Renier qui les connoissoit si bien nous assure qu'ils n'avoient « que seize Églises dans tout le monde; » et au reste, que le nombre de ces « cathares » n'excédoit pas « quatre mille » dans toute la terre : « au lieu, dit Renier, que les croyants sont innombrables. » Ces ministres laissent à entendre par ce passage que ces seize Églises et quatre mille hommes répandus dans tout l'univers, n'y pouvoient pas faire tout le bruit et toutes les guerres qu'y ont fait les albigeois; qu'il faut donc bien qu'on ait étendu le nom de cathares ou de manichéens à quelque autre secte plus nombreuse; et que c'est celle des vaudois et des albigeois qu'on appeloit du nom de manichéens, ou par erreur, ou par calomnie.

Qui veut voir jusqu'où peut aller la prévention ou l'illusion, n'a qu'à entendre après les discours de ces ministres la vérité que je vais dire;

1. Page 357. *Direct.*, part. 2, p. 14.
2. Aub., 968; La Roq., 460, *ex. Ren.*, c. 6.

ou plutôt il ne faut que se souvenir de celle que j'ai déjà dite. Et premièrement pour ces seize Églises, on a vu que le mot d'Église se prenoit en cet endroit de Renier[1], non pour des églises particulières qui étoient en certaines villes, mais souvent pour des provinces entières: ainsi on voit parmi ces Églises, l'*Église de l'Esclavonie*, l'*Église de la Marche* en Italie, l'*Église de France*, l'*Église de Bulgarie*, la mère de toutes les autres. Toute la Lombardie étoit renfermée sous le titre de deux Églises : celles de Toulouse et d'Albi, qui en France furent autrefois les plus nombreuses, comprenoient tout le Languedoc; et ainsi du reste : de manière que sous ces seize Églises on exprimoit toute la secte comme divisée en seize cantons, qui toutes avoient leur rapport à la Bulgarie, comme on a vu.

Nous avons aussi remarqué, pour ce qui regarde ces quatre mille cathares, qu'on n'entendoit sous ce nom que les parfaits de la secte, qu'on appeloit Élus du temps de saint Augustin; mais qu'en même temps Renier assuroit, que s'il n'y avoit de son temps, c'est-à-dire au milieu du treizième siècle, où la secte étoit affoiblie, que quatre mille cathares parfaits, la multitude du reste de la secte, c'est-à-dire des simples « croyants, » étoit encore infinie.

La Roque après Aubertin prétend que le mot de « croyants » signifioit les vaudois[2], à cause que Pylicdorf et Renier lui-même les appellent ainsi. Mais c'est encore ici une illusion trop grossière. Le mot de « croyants » étoit commun à toutes les sectes : chaque secte avoit « ses croyants » ou ses sectateurs. Les vaudois avoient « leurs croyants, cre- « dentes ipsorum, » dont Pylicdorf a parlé en divers endroits. Ce n'est pas que le mot de croyants fût affecté aux vaudois : mais c'est que, comme les autres, ils avoient les leurs. L'endroit de Renier cité par les ministres dit que les hérétiques « avoient leurs croyants, » credentes suos, » auxquels ils permettoient toute sorte de crimes[3]. » Ce n'est pas des vaudois qu'il parle, puisqu'il en loue les bonnes mœurs. Le même Renier nous raconte les mystères des cathares, ou la fraction de leur pain; et il dit « qu'on recevoit à cette table non-seulement les cathares, » hommes et femmes, « mais encore leurs croyants[4], » c'est-à-dire ceux qui n'étoient pas encore arrivés à la perfection des cathares : ce qui montre manifestement ces deux ordres si connus parmi les manichéens; et ce qu'on marque, que les simples croyants sont reçus à cette espèce de mystère, fait voir qu'il y en avoit d'autres dont ils n'étoient pas jugés dignes. C'est donc de ces croyants des cathares que le nombre étoit infini : et ceux-là conduits par les autres, dont le nombre étoit plus petit, faisoient tout le mouvement dont l'univers étoit troublé.

Voilà donc les subtilités, pour ne pas dire les artifices, où sont réduits les ministres pour se donner des prédécesseurs. Ils n'en ont point dont la suite soit manifeste : ils en vont chercher, comme ils peuvent, parmi des sectes obscures, qu'ils tâchent de réunir, et d'en faire de

1. Ren., c. 6. — 2. Aug., 968; La Roq., 460, c. 1, 14, 18, pag. 780, etc.
3. C. 1, pag. 747. — 4. Ibid., c. 6, pag. 756.

bons calvinistes, quoiqu'il n'y ait rien de commun entre eux que la haine contre le pape et contre l'Église.

On me demandera peut-être ce que je crois de la vie des vaudois que Renier a tant vantée. J'en croirai tout ce qu'on voudra, et plus, si l'on veut, que n'en dit Renier : car le démon ne se soucie pas par où il tienne les hommes. Ces hérétiques toulousains, manichéens constamment, n'avoient pas moins que les vaudois cette piété apparente. C'est d'eux que saint Bernard a dit[1] : « Leurs mœurs sont irréprochables; ils n'oppriment personne; ils ne font de tort à personne; leurs visages sont mortifiés et abattus par le jeûne; ils ne mangent point leur pain comme des paresseux, et ils travaillent pour gagner leur vie. » Qu'y a-t-il de plus spécieux que ces hérétiques de saint Bernard? Mais après tout, c'étoit des manichéens; et leur piété n'étoit que feinte. Regardez le fond : c'est l'orgueil, c'est la haine contre le clergé, c'est l'aigreur contre l'Église; c'est par là qu'ils ont avalé tout le venin d'une abominable hérésie. On mène où l'on veut un peuple ignorant, lorsqu'après avoir allumé dans son cœur une passion violente, et surtout la haine contre ses conducteurs, on s'en sert comme d'un lien pour l'entraîner. Mais que dirons-nous des vaudois, qui se sont si bien exemptés des erreurs manichéennes? Le démon a fait son œuvre en eux, quand il leur a inspiré le même orgueil; la même ostentation de leur pauvreté prétendue apostolique; la même présomption à nous vanter leurs vertus; la même haine contre le clergé, poussée jusqu'à mépriser les sacrements dans leurs mains; la même aigreur contre leurs frères portée jusqu'à la rupture et jusqu'au schisme. Avec cette aigreur dans le cœur, fussent-ils à l'extérieur encore plus justes qu'on ne dit, saint Jean m'apprend qu'ils sont homicides[2]. Fussent-ils aussi chastes que les anges, ils ne seront pas plus heureux que les vierges folles dont les lampes étoient sans huile[3], et les cœurs sans cette douceur qui seule peut nourrir la charité.

Renier a donc bien marqué le caractère de ces hérétiques, quand il attribue la cause de leur erreur à leur haine, à leur aigreur, à leur chagrin : « Sic processit doctrina ipsorum et rancor[4]. » Ces hérétiques, dit-il, dont l'extérieur étoit si spécieux, lisoient beaucoup, et prioient peu. Ils alloient au sermon; mais pour tendre des piéges aux prédicateurs, comme les Juifs en tendoient au Fils de Dieu : » c'est-à-dire qu'il y avoit parmi eux beaucoup d'esprit de dispute, et peu d'esprit de componction. Tous ensemble, et manichéens et vaudois, ils ne cessoient de crier contre les inventions humaines, et de citer l'Écriture sainte, dont ils avoient un passage toujours prêt, quoi qu'on leur pût dire. Lorsqu'interrogés sur la foi ils éludoient la demande par des équivoques[5]; si on les en reprenoit, c'étoit, disoient-ils, Jésus-Christ même qui leur avoit appris cette pratique, lorsqu'il avoit dit aux Juifs : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours[6]; » entendant du temple de son corps ce que les Juifs entendoient de celui de Salomon.

. Serm. LXV, in Cant. — 2, I Joan. III, 15. — 3. Matth. XXV, 3.
4. Ch. V, pag. 749. — 5. Ren., ibid. — 6. Joan. II, 19.

Ce passage sembloit fait exprès à qui ne savoit pas le fond des choses. Les vaudois en avoient cent autres de cette sorte qu'ils savoient tourner à leurs fins; et à moins d'être fort exercé dans les Écritures; on avoit peine à se tirer des filets qu'ils tendoient. Un autre auteur nous remarque un caractère bien particulier de ces faux pauvres[1]. Ils n'alloient point comme un saint Bernard, comme un saint François, comme les autres prédicateurs apostoliques, attaquer au milieu du monde les impudiques, les usuriers, les joueurs, les blasphémateurs, et les autres pécheurs publics, pour tâcher de les convertir. Ceux-ci, au contraire, s'il y avoit dans les villes ou dans les villages des gens retirés et paisibles, c'étoit dans leurs maisons qu'ils s'introduisoient avec leur simplicité apparente. A peine osoient-ils élever la voix, tant ils étoient doux : mais les mauvais prêtres et les mauvais moines étoient mis aussitôt sur le tapis; une satire subtile et impitoyable prenoit la forme de zèle; les bonnes gens qui les écoutoient étoient pris; et transportés de ce zèle amer, ils s'imaginoient encore devenir plus gens de bien en devenant hérétiques : ainsi tout se corrompoit. Les uns étoient entraînés dans le vice par les grands scandales qui paroissoient dans le monde de tous côtés : le démon prenoit les simples d'une autre manière; et par une fausse horreur des méchants il les aliénoit de l'Église, où l'on en voyoit tous les jours croître le nombre.

Il n'y avoit rien de plus injuste; puisque l'Église, loin d'approuver les désordres qui donnoient lieu aux révoltes des hérétiques, les détestoit par tous ses décrets, et nourrissoit en même temps dans son sein des hommes d'une sainteté si éminente, qu'auprès d'elle toute la vertu de ces hypocrites ne paroissoit que foiblesse. Le seul saint Bernard, que Dieu suscita en ce temps-là avec toutes les grâces des prophètes et des apôtres pour combattre les nouveaux hérétiques, lorsqu'ils faisoient de plus grands efforts pour s'étendre en France, suffisoit pour les confondre. C'étoit là qu'on voyoit un esprit vraiment apostolique, et une sainteté si éclatante, qu'elle fut en admiration même à ceux dont il avoit combattu les erreurs; de manière qu'il y en eut, qui en damnant insolemment les saints docteurs, exceptoient saint Bernard de cette sentence[2], et se crurent obligés à publier, qu'à la fin il s'étoit mis dans leur parti : tant ils rougissoient d'avoir contre eux un tel témoin. Parmi ses autres vertus, on voyoit reluire et dans lui et dans ses frères les saints moines de Cîteaux et de Clairvaux, pour ne point parler des autres, cette pauvreté apostolique dont les hérétiques se vantoient : mais saint Bernard et ses disciples, pour avoir porté cette pauvreté et la mortification chrétienne à sa dernière perfection, ne se glorifioient pas d'être les seuls qui eussent conservé les sacrements, et n'en étoient pas moins obéissants aux supérieurs même mauvais, distinguant avec Jésus-Christ les abus d'avec la chaire et la doctrine.

On pourroit compter dans le même temps de très-grands saints, non-seulement parmi les évêques, parmi les prêtres, parmi les moines, mais encore dans le commun peuple, et même parmi les princes, et au

1. Pylicd., c. 10, pag. 283. — 2. *Apud Ren.*, c. 6, pag. 755.

milieu des prompes du monde : mais les hérétiques ne vouloient voir que les vices, afin de dire plus hardiment avec le pharisien : « Nous ne sommes pas comme le reste des hommes [1]; » nous sommes purs, nous sommes ces pauvres que Dieu aime : venez à nous, si vous voulez recevoir les sacrements.

Il ne faut donc pas s'étonner de la régularité apparente de leurs mœurs; puisque c'étoit une partie de la séduction, contre laquelle nous avons été prémunis par tant d'avertissements de l'Évangile. On ajoute, comme un dernier trait de la piété extérieure de ces hérétiques, qu'ils ont souffert avec une patience surprenante. Il est vrai; et c'est le comble de l'illusion. Car les hérétiques de ces temps-là, et même les manichéens dont nous avons vu les infamies, après avoir biaisé et dissimulé le plus longtemps qu'ils pouvoient pour se délivrer du dernier supplice, lorsqu'ils étoient convaincus, et condamnés selon les lois, couroient à la mort avec joie. Leur fausse constance étonnoit le monde : Énervin, qui les accusoit, ne laissoit pas d'en être frappé, et demandoit avec inquiétude à saint Bernard la raison d'un tel prodige [2]. Mais le saint trop instruit des profondeurs de Satan, pour ignorer qu'il savoit faire imiter jusqu'au martyre à ceux qu'il tenoit captifs, répondoit que par un juste jugement de Dieu le malin pouvoit avoir puissance « non-seulement sur le corps des hommes, mais encore sur les cœurs [3]; » et que s'il avoit bien pu porter Judas à se donner la mort à lui-même, il pouvoit bien porter ces hérétiques à la souffrir de la main des autres. Ne nous étonnons donc pas de voir des martyrs de toutes les religions, et même dans les plus monstrueuses; et apprenons par cet exemple à ne tenir pour vrais martyrs que ceux qui souffrent dans l'Unité.

Mais ce qui devroit éternellement désabuser les protestants de toutes ces sectes impies, c'est la détestable coutume de renier leur religion, et de participer à notre culte pendant qu'ils le rejetoient dans leur cœur. Il est constant que les vaudois, à l'exemple des manichéens, ont vécu dans cette pratique depuis le commencement de la secte jusque vers le milieu du dernier siècle. Séyssel ne pouvoit assez s'étonner [4] de la fausse piété de leurs barbes qui condamnoient les mensonges, jusqu'aux plus légers, comme autant de péchés mortels, et ne craignoient point devant les juges de mentir sur leur foi, avec une opiniâtreté si étonnante, qu'à peine pouvoit-on leur en arracher la confession avec la question la plus rigoureuse. Ils défendoient de jurer pour rendre témoignage à la vérité devant le magistrat; et en même temps ils juroient tout ce qu'on vouloit pour tenir leur secte et leur croyance cachées : tradition qu'ils avoient reçue des manichéens, comme ils avoient aussi hérité de leur présomption et de leur aigreur. Les hommes s'accoutument à tout, quand une fois leurs conducteurs ont pris l'ascendant sur leurs esprits, et surtout lorsqu'ils les ont engagés dans une cabale sous prétexte de piété.

1. Luc. XVIII, 21. — 2. Analect., liv. III, pag. 454.
3. Serm. LXVI, in Cant., sub fin. — 4. Fol. 47.

HISTOIRE DES FRÈRES DE BOHÊME,

vulgairement et faussement appelés vaudois.

Il faut maintenant parler de ceux qu'on appeloit faussement vaudois et picards, et qui s'appeloient eux-mêmes les frères de Bohême, ou les frères orthodoxes, ou les frères seulement. Ils composent une secte particulière séparée des albigeois et des pauvres de Lyon. Lorsque Luther s'éleva, il en trouva quelques églises dans la Bohême, et surtout dans la Moravie, qu'il détesta durant un long temps. Il en approuva dans la suite la Confession de foi corrigée, comme nous verrons. Bucer et Musculus leur ont donné de grandes louanges. Le docte Camérarius dont nous avons tant parlé, cet intime ami de Mélanchthon, a jugé leur histoire digne d'être écrite par son éloquente plume. Son gendre Rudiger, appelé par les Églises protestants du Palatinat, leur préféra celles de la Moravie dont il voulut être ministre[1]; et de toutes les sectes séparées de Rome avant Luther, celle-ci est la plus louée par les protestants : mais sa naissance et sa doctrine feront bientôt voir qu'il n'y a aucun avantage à en tirer.

Pour sa naissance, plusieurs, trompés par le nom et par quelque conformité de doctrine, font descendre ces bohémiens des anciens vaudois : mais pour eux ils renoncent à cette origine, comme il paroît clairement dans la préface qu'ils mirent à la tête de leur Confession de foi en 1572[2]. Ils y expliquent amplement leur origine, et ils disent entre autres choses que les vaudois sont plus anciens qu'eux; que ceux-ci avoient à la vérité quelques Églises dispersées dans la Bohême, lorsque les leurs commencèrent à paroître, mais qu'ils ne les connoissoient pas; que néanmoins ces vaudois se firent connoître à eux dans la suite, mais sans vouloir entrer, disent-ils, dans le fond de leur doctrine : « Nos annales, poursuivent-ils, nous apprennent qu'ils ne furent jamais unis à nos Églises pour deux raisons : la première, parce qu'ils ne donnoient aucun témoignage de leur foi et de leur doctrine; la seconde, parce que pour conserver la paix ils ne faisoient point de difficulté d'assister aux messes célébrées par ceux de l'Église romaine. » D'où ils concluoient, non-seulement qu'ils « n'avoient jamais fait aucune union avec les vaudois, » mais encore qu'ils « avoient toujours cru qu'ils ne le pouvoient faire en sûreté de conscience. » C'est ainsi qu'ils s'éloignent de l'origine vaudoise; et ce qui est ambitieusement recherché par les calvinistes, est rejeté par ceux-ci avec mépris.

Camérarius écrit la même chose dans son Histoire des frères de Bohême : mais Rudiger, un de leurs pasteurs dans la Moravie, dit encore plus clairement, que ces Églises sont bien différentes de celles des vaudois[3]; que « les vaudois sont de l'an 1160, au lieu que les frères n'ont commencé à paroître que dans le quinzième siècle; » et qu'enfin,

1. *De eccl. fratr. in Boh. et Morav. Hist. Hesd.*, 1605.
2. *De orig. eccl. Boh. et Conf. ab iis editis.*, Heid., an. 1605., *cum. hist. Joac. Camer.*, pag. 173.
3. *Hist.*, pag. 105, etc.; Rudig. *De eccl. fratr. in Boh. et Mor. narr.*, p. 147.

« il est écrit dans les annales des frères, qu'ils ont toujours refusé constamment de faire union avec les vaudois, à cause qu'ils ne donnoient pas une pleine confession de leur foi, et participoient à la messe. »

Aussi voyons-nous que ces frères s'institulent dans tous leurs synodes et dans tous leurs actes, les frères de Bohême, « faussement appelés vaudois[1]. » Ils détestent encore plus le nom de picards : « Il y a bien de l'apparence, dit Rudiger[2], que ceux qui l'ont donné les premiers à nos ancêtres, l'ont tiré d'un certain Picard qui renouvelant l'ancienne hérésie des adamites, introduisoit et des nudités et des actions infâmes; et comme cette hérésie pénétra dans la Bohême, environ le temps de l'établissement de nos Églises, on les déshonora par un si infâme titre, comme si nous n'eussions été que de misérables restes de cet impudique Picard. » On voit par là comme les frères rejettent ces deux origines, la picarde et la vaudoise : « Ils tiennent même à injure d'être appelés picards et vaudois[3], » et si la première origine leur déplaît, la seconde, dont nos protestants se glorifient, leur paroît seulement un peu moins honteuse; mais nous allons voir maintenant que celle qu'ils se donnent eux-mêmes n'est guère plus honorable.

HISTOIRE DE JEAN VICLEF, ANGLOIS.

Ils se vantent d'être disciples de Jean Hus : mais pour juger de leur prétention, il faut encore remonter plus haut; puisque Jean Hus lui-même s'est glorifié d'avoir eu Viclef pour maître. Je dirai donc en peu de paroles ce qu'il faut croire de Viclef, sans produire d'autres pièces que ses ouvrages, et le témoignage de tous les protestants de bonne foi.

Le principal de tous ses ouvrages, c'est le Trialogue, ce livre fameux qui souleva toute la Bohême et excita tant de troubles en Angleterre. Voici quelle en étoit la théologie : « Que tout arrive par nécessité; qu'il a longtemps regimbé contre cette doctrine, à cause qu'elle étoit contraire à la liberté de Dieu, mais qu'à la fin il avoit fallu céder, et reconnoître en même temps que tous les péchés qu'on fait dans le monde sont nécessaires et inévitables[4] : que Dieu ne pouvoit pas empêcher le péché du premier homme, ni le pardonner sans la satisfaction de Jésus-Christ; mais aussi qu'il étoit impossible que le Fils de Dieu ne s'incarnât pas, ne satisfît pas, ne mourût pas : que Dieu à la vérité pouvoit bien faire autrement, s'il eût voulu; mais qu'il ne pouvoit pas vouloir autrement; qu'il ne pouvoit pas ne point pardonner à l'homme : que le péché de l'homme venoit de séduction et d'ignorance, et qu'ainsi il avoit fallu par nécessité que la sagesse divine s'incarnât pour le réparer[5] : que Jésus-Christ ne pouvoit pas sauver les démons, que leur péché étoit un péché contre le Saint-Esprit; qu'il eût donc fallu pour

1. *In Synt. Sendom. Synt.*, 2 part., pag. 219. — 2. *Rudig.*, ib., pag. 148.
3. *Apol.*, 1532, *ap Lyd.*, tom. II, pag. 137.
4. Lib. III, c. 7, 8, 23, pag. 56, 82, édit. 1525. — 5. Ibid., c. 24, 25, pag. 85, etc.

les sauver que le Saint-Esprit se fût incarné, ce qui étoit absolument impossible; qu'il n'y avoit donc aucun moyen possible pour sauver les démons en général : que rien n'étoit possible à Dieu que ce qui arrivoit actuellement : que cette puissance qu'on admettoit pour les choses qui n'arrivoient pas est une illusion : que Dieu ne peut rien produire au dedans de lui qu'il ne le produise nécessairement; ni au dehors qu'il ne le produise aussi nécessairement en son temps : que lorsque Jésus-Christ a dit qu'il pouvoit demander à son Père plus de douze légions d'anges, il faut entendre qu'il le pouvoit s'il eût voulu; mais reconnoître en même temps qu'il ne pouvoit le vouloir[1], que la puissance de Dieu étoit bornée dans le fond, et qu'elle n'est infinie qu'à cause qu'il n'y a pas une plus grande puissance[2]; en un mot que le monde et tout ce qui existe est d'une absolue nécessité, et que s'il y avoit quelque chose de possible à qui Dieu refusât l'être, il seroit ou impuissant ou envieux; que comme il ne pouvoit refuser l'être à tout ce qui le pouvoit avoir, aussi ne pouvoit-il rien anéantir[3] : qu'il ne faut point demander pourquoi Dieu n'empêche pas le péché, c'est qu'il ne peut pas; ni en général pourquoi il fait ou ne fait pas quelque chose, parce qu'il fait nécessairement tout ce qu'il peut faire[4] : qu'il ne laisse pas d'être libre, mais comme il est libre à produire son Fils qu'il produit néanmoins nécessairement[5] : que la liberté qu'on appelle de contradiction, par laquelle on peut faire et ne pas faire, est un terme erroné introduit par les docteurs; et que la pensée que nous avons que nous sommes libres est une perpétuelle illusion, semblable à celle d'un enfant qui croît qu'il marche tout seul pendant qu'on le mène : qu'on délibère néanmoins, qu'on avise à ses affaires, qu'on se damne; mais que tout cela est inévitable, aussi bien que tout ce qui se fait et ce qui s'omet dans le monde ou par la créature, ou par Dieu même[6] : que Dieu a tout déterminé : qu'il nécessite tant les prédestinés que les réprouvés à tout ce qu'ils font, et chaque créature particulière à chacune de ses actions; que c'est de là qu'il arrive qu'il y a des prédestinés et des réprouvés; qu'ainsi il n'est pas au pouvoir de Dieu de sauver un seul des réprouvés[7] : qu'il se moque de ce qu'on dit des sens composés et divisés, puisque Dieu ne peut sauver que ceux qui sont sauvés actuellement[8] : qu'il y a une conséquence nécessaire qu'on péche, si certaines choses sont : que Dieu veut que ces choses soient, et que cette conséquence soit bonne, parce que autrement elle ne seroit pas nécessaire; ainsi, qu'il veut qu'on péche : qu'il veut le péché à cause du bien qu'il en tire; et qu'encore qu'il ne plaise pas à Dieu que Pierre péche, le péché de Pierre lui plaît : que Dieu approuve qu'on péche, qu'il nécessite au péché : que l'homme ne peut pas mieux faire qu'il ne fait : que les pécheurs et les damnés ne laissent pas d'être obligés à Dieu; et qu'il fait miséricorde aux damnés en leur donnant l'être, qui leur est plus utile et plus désirable que le non être : qu'à la vérité il

1. Ibid., c. 27, l. I, c. 10, pag. 15; Ibid., c. 11, pag. 18. — 2. Ibid., c. 2.
3. Lib, III. c. 4; Ibid., c. 10, pag. 16. — 4. Ibid., c. 9. — 5. Lib. I, c. 10.
6. Ibid., 10, 11. — 7. Lib. III, c. 9; lib. II, c. 14; lib. III, c. 4.
8. Lib. III. c. 8.

n'ose pas assurer tout à fait cette opinion, ni pousser les hommes à pécher, en enseignant qu'il est agréable à Dieu qu'ils péchent ainsi, et que Dieu leur donne cela comme une récompense : qu'il voit bien que les méchants pourroient prendre occasion de cette doctrine de commettre de grands crimes, et que s'ils le peuvent ils le font; mais que si on n'a point de meilleures raisons à lui dire que celles dont on se sert, il demeurera confirmé dans son sentiment sans en dire un mot[1]. »

On voit par là qu'il ressent une horreur secrète des blasphèmes qu'il profère : mais il y est entraîné par l'esprit d'orgueil et de singularité auquel il s'est livré lui-même; et il ne peut retenir sa plume emportée. Voilà un extrait fidèle de ses blasphèmes; ils se réduisent à deux chefs, à faire un Dieu dominé par la nécessité, et, ce qui en est une suite, un Dieu auteur et approbateur de tous les crimes, c'est-à-dire un Dieu que les athées auroient raison de nier : de sorte que la religion d'un si grand réformateur est pire que l'athéisme.

On voit en même temps combien de ses dogmes ont été suivis par Luther. Pour Calvin et les calvinistes, on le verra dans la suite; et en ce sens ce n'est pas en vain qu'ils auront compté cet impie parmi leurs prédécesseurs.

Au milieu de tous ces blasphèmes il affectoit d'imiter la fausse piété des vaudois, en attribuant l'effet des sacrements au mérite des personnes : « en disant que les clefs n'opèrent que dans ceux qui sont saints; et que ceux qui n'imitent pas Jésus-Christ n'en peuvent avoir la puissance : que cette puissance pour cela n'est pas perdue dans l'Église, qu'elle subsiste dans des personnes humbles et inconnues : que des laïques peuvent consacrer et administrer les sacrements[2] : que c'est un grand crime aux ecclésiastiques de posséder des biens temporels; un grand crime aux princes de leur en avoir donné, et de ne pas employer leur autorité à les en priver[3]. » Me permettra-t-on de le dire? Voilà dans un Anglois le premier modèle de la réformation anglicane et de la déprédation des Églises. On dira que nous combattons pour nos biens : non : nous découvrons la malignité des esprits outrés, qui sont, comme on voit, capables de tous excès.

M. de La Roque prétend qu'on a calomnié Viclef dans le concile de Constance[4], et qu'on lui a imputé des propositions qu'il ne croyoit pas; entre autres celle-ci : « Dieu est obligé d'obéir au diable[5]. » Mais si nous trouvons tant de blasphèmes dans un seul ouvrage qui nous reste de Viclef, on peut bien croire qu'il y en avoit beaucoup d'autres dans ses livres qu'on avoit alors en si grand nombre : et en particulier celui-ci est une suite manifeste de la doctrine qu'on vient de voir; puisque Dieu, qui en toutes choses agissoit par nécessité, étoit entraîné par la volonté du diable à faire certaines choses lorsqu'il y falloit nécessairement concourir.

On ne trouve non plus dans le Trialogue la proposition imputée à

1. Ibid., v, c. 4, 8. — 2. Lib. IV, cap. 10, 14, 23, 25, 32.
3. Ibid., c. 17, 18, 19, 24. — 4. *Hist. de l'Euch.*
5. *Conc. Const.*, sess. 8, prop. 8, prop. 6; *Conc. Labb.*, tom. XII, col. 46.

Viclef : « qu'un roi cessoit d'être roi pour un péché mortel[1]. » Il y avoit assez d'autres livres de Viclef où elle se pouvoit trouver. En effet nous avons une Conférence entre les catholiques de Bohême et les calixtins, en présence du roi George Pogiebrac, où Hilaire, doyen de Prague, soutient à Roquesane, chef des calixtins, que Viclef avoit écrit en termes exprès : « Qu'une vieille pouvoit être roi et pape, si elle étoit meilleure et plus vertueuse que le pape et que le roi; qu'alors la vieille diroit au roi : *Levez-vous*, *je suis plus digne* que vous d'être assise sur le trône[2]. » Comme Roquesane répondoit que ce n'étoit pas la pensée de Viclef, le même Hilaire s'offrit à faire voir à toute l'assemblée ces propositions, et encore celle-ci : « Que celui qui étoit par sa vertu le plus digne de louange, étoit aussi le plus digne en dignité; et que la plus sainte vieille devoit être mise dans le plus saint office[3]. » Roquesane demeura muet : et le fait passa pour constant.

Le même Viclef consentoit à l'invocation des saints, en honoroit les images, en reconnoissoit les mérites, et croyoit le purgatoire.

Pour ce qui est de l'eucharistie, le grand effort est contre la transsubstantiation, qu'il dit être la plus détestable hérésie qu'on ait jamais introduite[4]. C'est donc son grand article, de trouver du pain dans ce sacrement. Quant à la présence réelle, il y a des passages contre, il y en a pour. Il dit que « le corps est caché dans chaque parcelle et dans chaque point du pain[5]. » En un autre endroit, après avoir dit, selon sa mauvaise maxime, que la sainteté du ministre est nécessaire pour consacrer validement, il ajoute qu'il faut présumer pour la sainteté des prêtres : mais, dit-il, « parce qu'on n'en a qu'une simple probabilité, j'adore sous condition l'hostie que je vois; et j'adore absolument Jésus-Christ qui est au ciel. » Il ne doute donc de la présence qu'à cause qu'il n'est pas certain de la sainteté du ministre qu'il y croit absolument nécessaire. On trouveroit d'autres passages semblables : mais il importe fort peu d'en savoir davantage.

Un fait plus important est avancé par M. de La Roque le fils[5]. Il nous produit une Confession de foi où la présence réelle est clairement établie, et la transsubstantiation non moins clairement rejetée : mais ce qu'il a de plus important c'est qu'il nous assure que cette Confession de foi fut proposée à Viclef dans le concile de Londres où arriva ce grand tremblement de terre, qu'on appela pour cette raison « concilium terræ motûs; » les uns disant que la terre avoit eu horreur de la décision des évêques, et les autres de l'hérésie de Viclef.

Mais sans m'informer davantage de cette Confession de foi dont nous parlerons avec plus de certitude quand nous en aurons vu toute la suite, je puis bien assurer par avance qu'elle ne peut pas avoir été proposée à Viclef par le concile. Je le prouve par Viclef même, qui répète quatre

1. Ibid., prop. 15
2. *Disp. cum Rokis. apud Canis. ant. Lect.*, tom. III, 2 part., pag. 174.
3. Ibid,, 500.
4. Lib. III, c. 30; lib. II, c. 14; lib. III, c. 5; lib. IV, c. 6, 7, 40, 41; lib. IV, col. 1, 6.
5. Lib. IV, c. 1. — 6. *Nouv. accus. cont. M. Varill.*, pag. 73.

fois que « dans le concile de Londres où la terre trembla, *in suo concilio terræ motus*, » on définit en termes exprès, que « la substance du pain et du vin ne demeuroit pas après la consécration[1] : » donc il est plus clair que le jour que la Confession de foi, où ce changement de substance est rejeté, ne peut pas être de ce concile.

Je crois M. de La Roque d'assez bonne foi pour se rendre à une preuve si constante. En attendant nous lui sommes obligés de nous avoir épargné la peine de prouver ici la lâcheté de Viclef, sa palinodie devant le concile; « celle de ses disciples qui n'eurent pas d'abord plus de fermeté que lui[2]; la honte qu'il eut de sa lâcheté, ou bien de s'être écarté des sentiments reçus alors[3], » qui lui fit rompre commerce avec les hommes; d'où vient que depuis sa rétractation on n'entend plus parler de lui; et enfin sa mort dans sa cure et dans l'exercice de sa charge : ce qui démontre aussi bien que sa sépulture en terre sainte, qu'il étoit mort à l'extérieur dans la communion de l'Église.

Il ne me reste donc plus qu'à conclure avec cet auteur, qu'il n'y a que de la honte à tirer pour les protestants de la conduite de Viclef, « ou hypocrite prévaricateur, ou catholique romain, qui mourut dans l'église même, en assistant au sacrifice, où l'on mettoit l'éloignement entre les deux partis[4]. »

Ceux qui voudront savoir le sentiment de Mélanchthon sur Viclef le trouveront dans la préface de ses Lieux communs, où il dit qu'on « peut juger de l'esprit de Viclef par les erreurs dont il est plein[5]. Il n'a, dit-il, rien compris dans la justice de la foi : il brouille l'Évangile et la politique : il soutient qu'il n'est pas permis aux prêtres d'avoir rien en propre : il parle de la puissance civile d'une manière séditieuse et pleine de sophisterie : par la même sophisterie il chicane sur l'opinion universellement reçue touchant la cène du Seigneur. » Voilà ce qu'a dit Mélanchthon après avoir lu Viclef. Il en auroit dit davantage, et il auroit relevé ce que cet auteur avoit décidé tant contre le libre arbitre, que pour faire Dieu auteur du péché, s'il n'avoit craint en le reprenant de ces excès, de déchirer son maître Luther, sous le nom de Viclef.

HISTOIRE DE JEAN HUS ET DE SES DISCIPLES.

Ce qui a donné à Viclef un si grand rang parmi les prédécesseurs de nos réformés, c'est d'avoir dit que le pape étoit l'Antechrist, et que depuis l'an mil de Notre-Seigneur, où Satan devoit être déchaîné selon la prophétie de saint Jean, l'Église romaine étoit devenue la prostituée et la Babylone[6]. Jean Hus, disciple de Viclef, a mérité les mêmes honneurs, puisqu'il a si bien suivi son maître dans cette même doctrine.

Il l'avoit abandonné dans d'autres chefs. Autrefois on a disputé de ses sentiments sur l'eucharistie : mais la question est jugée du consentement des adversaires, depuis que M. de La Roque, dans son Histoire

1. Lib. IV, c. 36, 37, 38. — 2. La Roque, Ibid., 70.
3. Ibid., pag. 81, 85, 88, 89, 98. — 4. Ibid.
5. *Præf. ad Mycon.*, Hosp., 2 part. ad an. 1550, fol. 115.
6. Vic., liv. IV, c. 1, etc.

de l'Eucharistie[1] a fait voir par les auteurs du temps, par le témoignage des premiers disciples de Hus, et par ses propres écrits qu'on a encore, qu'il a cru la transsubstantiation et tous les autres articles de la croyance romaine, sans en excepter un seul, si ce n'est la communion sous les deux espèces; et qu'il a persisté dans ce sentiment jusqu'à la mort. Le même ministre démontre la même chose de Jérôme de Prague, disciple de Jean Hus : et le fait est incontestable.

Ce qui faisoit douter de Jean Hus étoit quelques paroles qu'il avoit inconsidérément proférées, et qu'on avoit mal entendues, ou qu'il avoit rétractées. Mais ce qui le fit plus que tout le reste tenir pour suspect en cette matière, c'étoit les louanges excessives qu'il donnoit à Viclef ennemi de la transsubstantiation. Viclef étoit en effet le grand docteur de Jean Hus, aussi bien que de tout le parti des hussites : mais il est constant qu'ils n'en suivoient pas la doctrine toute crue, et qu'ils tâchoient de l'expliquer, comme faisoit aussi Jean Hus, à qui Rudiger donne la louange « d'avoir adroitement expliqué et courageusement défendu les sentiments de Viclef[2]. » On demeuroit donc d'accord dans le parti, que Viclef, qui, à vrai dire, en étoit le chef, avoit bien outré les matières, et avoit grand besoin d'être expliqué. Mais, quoi qu'il en soit, il est bien constant que Jean Hus s'est glorifié de son sacerdoce jusqu'à la fin, et n'a jamais discontinué de dire la messe tant qu'il a pu.

M. de La Roque le jeune soutient fortement les sentiments de son père, et il est même assez sincère pour avouer qu'ils « déplaisent à bien des gens du parti; et surtout au fameux M..., qui n'aimoit pas d'ordinaire les vérités qui avaient échappé à ses lumières[3]. » Tout le monde sait que c'est M. Claude, dont il supprime le nom. Mais ce jeune auteur pousse ses recherches plus avant que n'avoit fait encore aucun protestant. Personne ne peut plus douter, après les preuves qu'il rapporte[4], que Jean Hus n'ai prié les saints, honoré leurs images, reconnu le mérite des œuvres, les sept sacrements, la confession sacramentale et le purgatoire. La dispute rouloit principalement sur la communion sous les deux espèces; et ce qui étoit le plus important, sur cette damnable doctrine de Viclef, que l'autorité et surtout l'autorité ecclésiastique se perdoit par le péché[5] : car Jean Hus soutenoit dans cet article des choses aussi outrées que celles que Viclef avoit avancées; et c'est de là qu'il tiroit ses pernicieuses conséquences.

Si avec une semblable doctrine, et encore en disant la messe tous les jours jusqu'à la fin de sa vie, on peut être non-seulement vrai fidèle, mais encore un saint et un martyr, comme tous les protestants le publient de Jean Hus, aussi bien que de son disciple Jérôme de Prague, il ne faut plus disputer des articles fondamentaux : le seul article fondamental est de crier contre le pape et l'Église romaine : mais surtout si l'on s'emporte avec Viclef et Jean Hus jusqu'à appeler cette Église

1. 2 Part., c. 19, pag. 484. — 2. *Rudig. narr.*, pag. 153.
3. *Nouv. acc. cont. Varill.*, pag. 148 et suiv.
4. *Nouv. acc. cont. Varill.*, pag. 140, 140, 158 et suiv.
5. *Conc. Const.*, sess. XV, prop. 11, 12, 13, etc.

l'Église de l'antechrist, cette doctrine est la rémission de tous les péchés et couvre toutes les erreurs.

Revenons aux frères de Bohême, et voyons comme ils sont disciples de Jean Hus. Incontinent après sa condamnation et son supplice, on vit deux sectes s'élever en Bohême sous son nom ; la secte des calixtins et la sexte des taborites : les calixtins sous Roquesane, qui, du commun consentement de tous les auteurs catholiques et protestants, fut, sous prétexte de réforme, le plus ambitieux de tous les hommes : les taborites, sous Zisca, dont les actions sanguinaires ne sont pas moins connues que sa valeur et ses succès. Sans nous informer de la doctrine des taborites, leurs rébellions et leurs cruautés les ont rendus odieux à la plupart des protestants. Des gens qui ont porté le fer et le feu dans le sein de leur patrie vingt ans durant, et qui ont laissé pour marque de leur passage tout en sang et tout en cendres, ne sont guère propres à être tenus pour les principaux défenseurs de la vérité, ni à donner à des Églises une origine chrétienne. Rudiger, qui seul de sa secte, faute d'avoir trouvé mieux, a voulu que les frères bohémiens descendissent des taborites[1], demeure d'accord que « Zisca, poussé par ses inimitiés particulières, porta si loin la haine qu'il avoit contre les moines et contre les prêtres, que non-seulement il mettoit le feu aux églises et aux monastères (où ils servoient Dieu); mais encore que pour ne leur laisser aucune demeure sur la terre, il faisoit passer au fil de l'épée tous les habitants des lieux qu'ils occupoient[2]. » C'est ce que dit Rudiger, auteur non suspect; et il ajoute que les frères, qu'il faisoit descendre de ces barbares taborites, « avoient honte de cette origine[3]. » En effet, ils y renoncent en termes formels dans toutes leurs Confessions de foi et dans toutes leurs Apologies : et ils montrent même qu'il est impossible qu'ils soient sortis des taborites, parce que dans le temps qu'ils ont commencé de paroître, cette secte abattue par la mort de ses généraux, et par la paix générale des catholiques et des calixtins, qui réunirent toutes les forces de l'État pour la détruire, « ne fit plus que traîner jusqu'à ce que Pogiebrac et Roquesane achevassent d'en ruiner les misérables restes : en sorte, disent-ils, qu'il ne resta plus de taborites dans le monde[4]; » ce que Camérarius confirme dans son Histoire[5].

L'autre secte, qui se glorifia du nom de Jean Hus, fut celle des calixtins, ainsi appelés parce qu'ils croyaient le calice absolument nécessaire au peuple. Et c'est constamment de cette secte que sortirent les frères en 1457, selon qu'ils le déclarent eux-mêmes dans la préface de leur Confession de foi de 1558, et encore dans celle de 1572, que nous avons tant de fois citées, où ils parlent en ces termes : « Ceux qui ont fondé nos Églises se séparèrent alors des calixtins par une nouvelle séparation[6]; » c'est-à-dire comme ils l'expliquent dans leur Apologie

1. *De fratr. narrat.*, pag. 158. — 2. *De fratr. narrat.* pag. 155. — 3. Ibid.
4. Præf., *Conf.*, 1572, *seu de orig. eccl. boh.*. etc., *post. Hist. Camer*, *init. præf.*
5. Pag. 176.
6. *De fratr. narrat.*, pag. 267; *Præf. Boh. Conf.*, 1558; *Synt. Gen.* pag. 164.

de 1532, que de même que les calixtins s'étoient séparés de Rome, ainsi les frères se séparèrent des calixtins[1] : de sorte que ce fut un schisme et une division dans une autre division et dans un autre schisme. Mais quelles furent les causes de cette séparation ? On ne les peut pas bien comprendre sans connoître et la croyance et l'état où se trouvèrent alors les calixtins.

Leur doctrine consistoit d'abord en quatre articles. Le premier concernoit la coupe, les trois autres regardoient la correction des péchés publics et particuliers qu'ils portoient à certains excès; la libre prédication de la parole de Dieu, qu'ils ne vouloient pas qu'on pût défendre à personne; et les biens d'Église. Il y avoit là quelque mélange des erreurs des vaudois. Ces quatre articles furent réglés dans le concile de Bâle d'une manière dont les calixtins furent d'accord; et la coupe leur fut accordée à certaines conditions dont ils convinrent. Cet accord s'appela *Compactatum*, nom célèbre dans l'histoire de Bohême. Mais une partie des hussites, qui ne voulut pas se contenter de ces articles, commença sous le nom de taborites, ces sanglantes guerres dont nous venons de parler; et les calixtins, l'autre partie des hussites qui avoit accepté l'accord, ne s'y tint pas, puisqu'au lieu de déclarer, comme on en étoit convenu à Bâle, que la coupe n'étoit pas nécessaire, ni commandée de Jésus-Christ, ils en pressèrent la nécessité, même à l'égard des enfants nouvellement baptisés. A la réserve de ce point, on est d'accord que les calixtins convenoient de tout le dogme avec l'Église romaine, et leurs disputes avec les taborites le font voir. Lydius, un ministre de Dordrect, en a receuilli les actes[2]; et ils ne sont pas révoqués en doute par les protestants.

On y voit donc que les calixtins ne conviennent pas seulement de la transsubstantiation, mais encore en tout et partout sur la matière de l'eucharistie, de la doctrine et des pratiques reçues dans l'Église romaine, à la réserve de la communion sous les deux espèces; et pourvu que le pape l'accordât, ils étoient prêts à reconnoître son autorité[3].

On pourroit ici demander d'où vient donc qu'avec de tels sentiments ils conservoient tant de respect pour Viclef, qu'ils appeloient aussi bien que les taborites le docteur évangélique par excellence[4] ? C'est en un mot qu'on ne trouve rien de régulier dans ces sectes séparées. Quoique Viclef eût parlé avec tout l'emportement possible contre la doctrine de l'Église romaine, et en particulier contre le transsubstantiation, les calixtins l'excusoient, en répondant que ce qu'il avoit dit contre ce dogme, il ne l'avoit pas dit décisivement, mais « scholastiquement[5], » comme on parlait, c'est-à-dire par manière de dispute; et on peut juger par là combien ils trouvoient de facilité à justifier, quoi qu'on leur pût dire, un auteur dont ils étoient entêtés.

Ils n'en étoient pas moins bien disposés à reconnoître le pape; et les seuls intérêts de Roquesane empêchèrent leur réunion. Ce docteur avoit

1. *Apol. fratr.*, I, 1 part., *ap Lyd.*, tom. II, pag. 129.
2. *Lyd. Valdens.*, tom. I; *Roterod.* 1616.
3. *Syn. Prag.*, an. 1431, *ap Lyd.*, pag. 304 et an. 1434; ibid., pag. 332, 354.
4. *Dis. cum Rokys.*, can. 15; *Ant. lect.*, tom. III, 2 part. — 5. ibid., pag. 472.

lui-même ménagé l'accommodement, dans l'espérance qu'il avoit conçue, qu'après un si grand service le pape se porteroit aisément à le pourvoir de l'archevêché de Prague, qui étoit l'objet de ses vœux[1]. Mais le pape, qui ne vouloit pas commettre les âmes et le dépôt de la foi à un homme si factieux, donna cette prélature à Budovix, autant supérieur à Roquesane en mérite qu'en naissance. Tout manqua par cet endroit. La Bohême se vit replongée dans des guerres plus sanglantes que toutes les précédentes : Roquesane, malgré le pape, s'érigea en archevêque de Prague, ou plutôt en pape dans la Bohême; et Pogiebrac qu'il éleva par ses intrigues à la royauté ne lui pouvoit rien refuser.

Durant ces troubles, des gens de métier qui commençoient à gronder dès le règne précédent, se mirent plus que jamais à parler entre eux de la réforme de l'Église. La messe, la transsubstantiation, la prière pour les morts, les honneurs des saints et surtout la puissance du pape les choquoit. Enfin ils se plaignoient que les calixtins « romanisoient en tout et partout, à la réserve de la coupe[2]. » Ils entreprirent de les corriger. Roquesane irrité contre le saint Siége leur parut un instrument propre à entreprendre cette affaire. Rebuté par ses superbes réponses qui ne respiroient que l'amour du monde, ils lui reprochèrent son ambition; qu'il n'étoit qu'un mondain, et qu'il les abandonneroit plutôt que ses honneurs. En même temps ils mirent à leur tête un Kelesiski, maître cordonnier, qui leur fit un corps de doctrine qu'on appela « les formes de Kelesiski. » Dans la suite ils se choisirent un pasteur nommé Mathias Convalde, homme laïque et ignorant; et, en l'an 1467, ils se séparèrent publiquement des calixtins, comme les calixtins avoient fait de Rome. Telle a été la naissance des frères de Bohême; et voilà ce que Camérarius, et eux-mêmes, tant dans leurs Annales que dans leurs Apologies et dans les préfaces de leurs Confessions de foi, nous racontent de leur origine : si ce n'est qu'ils mettent leur séparation en 1457; et il me paroît plus net de la mettre dix ans après en 1467, dans le temps qu'ils marquent eux-mêmes la création de leurs nouveaux pasteurs.

Je trouve ici un peu de contradiction entre ce qu'ils racontent de leur histoire dans leur apologie de 1532, et ce qu'ils en disent dans la préface de 1572 : car ils disent dans cette préface qu'en 1457, dans le temps qu'ils se séparèrent d'avec les calixtins, ils étoient un peuple ramassé de toute sorte de conditions[3], et dans leur Apologie de 1532, où ils étoient un peu moins fiers, ils reconnoissent franchement qu'ils étoient ramassés « du menu peuple et de quelques prêtres bohémiens en petit nombre, tous ensemble un très-petit nombre de gens, petit reste et méprisables ordures, » ou, comme on voudra traduire, « *miserabiles quisquiliæ*, laissées dans le monde par Jean Hus[4]. » C'est ainsi qu'ils se séparèrent des Calixtins, c'est-à-dire des seuls hussites qui

1. *Cames. hist. narr. Apol. fratr.*, pag. 115, etc. — 2. *Apol.*, 1532, 1 part.
3. Camer. *De eccles. frat.*, pag. 67, 84, etc.; *Apol. frat.*, 1532, 1 part.
3. *De orig. eccles. boh. post. hist. Camer.*, pag. 267.
4. 1 Part., *Apol. Lyd.*, tom. II, 221 et 222, 232, etc.

fussent alors. Voilà comme ils sont disciples de Jean Hus : morceau rompu d'un morceau, schisme séparé d'nn schisme; hussites divisés des hussites, et qui n'en avoient presque retenu que la désobéissance et la rupture avec l'Église romaine.

Si on demande comment ils pouvoient reconnoître Jean Hus, comme ils font partout, pour un docteur évangélique, pour un « saint martyr, pour leur maître et pour l'apôtre des Bohémiens, » et en même temps rejeter comme sacrilége la messe que leur apôtre avoit dite constamment jusqu'à la fin, la transsubstantiation et les autres dogmes qu'il avoit toujours retenus : c'est qu'ils disoient que « Jean Hus n'avoit fait que commencer le rétablissement de l'Évangile; » et ils vouloient croire « qu'il auroit bien changé d'autres choses, si on lui en eût laissé le temps[1]. » En attendant il ne laissoit pas d'être martyr et apôtre, encore qu'il persévérât dans des pratiques si damnables selon eux; et les frères en célébroient le martyre dans leurs églises le huitième juillet, comme nous l'apprenons de Rudiger[2].

Camérarius demeure d'accord de leur extrême ignorance, et fait ce qu'il peut pour l'excuser. Ce qui est de bien certain, c'est que Dieu ne fit pas des miracles pour les éclairer. Tant de siècles après que la question du baptême des hérétiques avoit été si bien éclaircie du commun consentement de toute l'Église, ls furent si ignorants qu'ils rebaptisèrent « tous ceux qui venoient à eux des autres Églises[3]. » Ils persistèrent cent ans durant dans cette erreur, comme ils l'avouent dans tous leurs écrits; et ils reconnoissent dans la préface de 1558 qu'il n'y avoit que très-peu de temps qu'ils en étoient revenus[4]. Il ne faut pas s'imaginer que ce fût une erreur médiocre, puisque c'étoit dire que le baptême étoit perdu dans toute l'Église, et ne restoit que parmi eux. C'est ce qu'osèrent penser deux ou trois mille hommes, plus ou moins, également révoltés et contre les calixtins parmi lesquels ils vivoient, et contre l'Église romaine dont ils s'étoient séparés les uns et les autres trente ou quarante ans auparavant. Une si petite parcelle d'une autre parcelle, détachée depuis si peu d'années de l'Église catholique, osoit rebaptiser tout le reste de l'univers, et réduire tout l'héritage de Jésus-Christ à un coin de la Bohême. Ils se croyoient donc les seuls chrétiens, puisqu'ils se croyoient les seuls baptisés; et quoi qu'ils aient pu dire pour se défendre de ce crime, leur rebaptisation les en convainquoit. Pour toute excuse, ils répondoient que s'ils rebaptisoient les catholiques, les catholiques aussi les rebaptisoient. Mais on sait assez que l'Église romaine n'a jamais rebaptisé ceux qui avoient été baptisés par qui que ce fût au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; et quand il y auroit eu dans la Bohême des catholiques assez ignorants pour ne savoir pas une chose si triviale, ceux qui se disoient leurs réformateurs ne devoient-ils pas en savoir davantage? Après tout, comment ces nouveaux rebaptisateurs ne se firent-ils pas rebaptiser eux-mêmes? Si

1 *Apol.* 1532, 1 part. *ap Lyd.*, tom. II, pag. 116, 117, 118, etc.
2. *Rudig. narr. post. Cam. hist.*, pag. 151. — 3. Camer., *hist. narr.*, p. 102.
4. Præf., *Apol.*, 1538, *apud Lyd.*, tom. II, pag. 405; Ibid., *Apol.*, part. 4, pag. 274; *Conf. fid.*, 1558, art. 12; *Synt. Gen.*, pag. 195; Ibid., pag. 170.

lorsqu'ils vinrent au monde le baptême avoit cessé dans toute la chrétienté, celui qu'ils avoient reçu ne valoit pas mieux que celui des autres; et en cassant le baptême de ceux qui les avoient baptisés, que pouvoit devenir le leur? Ils devoient donc aussitôt se faire rebaptiser, que de rebaptiser le reste de l'univers; et il n'y avoit à cela qu'un inconvénient : c'est que, selon leurs principes, il n'y avoit plus personne sur la terre qui leur pût rendre cet office, puisque le baptême de quelque côté qu'il pût venir, étoit également nul. Voilà ce que c'est d'être réformés de la façon d'un cordonnier, qui de leur aveu, dans une préface de leur Confession de foi [1], ne sut jamais un mot de latin, et qui n'étoit pas moins présomptueux qu'ignorant. Voilà les hommes qu'on admire parmi les protestants. S'agit-il de condamner l'Église romaine, ils ne cessent de lui reprocher l'ignorance de ses prêtres et de ses moines. S'agit-il des ignorants de ces derniers siècles, qui ont prétendu réformer l'Église par le schisme : ce sont des pécheurs devenus apôtres; encore que leur ignorance demeure marquée éternellement dès le premier pas qu'ils ont fait. N'importe : si nous en croyons des luthériens dans la préface qu'ils mirent à la tête de l'Apologie des frères, en l'imprimant à Vitemberg du temps de Luther; si, dis-je, nous les en croyons, c'étoit dans cette ignorante société et dans cette poignée de gens que « l'Église de Dieu s'étoit conservée, lorsqu'on la croyoit tout à fait perdue [2]. »

Cependant ces restes de l'Église, ces dépositaires de l'ancien christianisme, étoient eux-mêmes honteux de ne voir dans tout le monde aucune Église de leur croyance. Camérarius nous apprend [3] qu'au commencement de leur séparation, il leur vint en la pensée de s'informer s'ils ne trouveroient point en quelque endroit de la terre, et principalement en Grèce ou en Arménie, ou quelque part en Orient, le christianisme que l'Occident avoit perdu tout à fait dans leur pensée. En ce temps, plusieurs prêtres grecs qui s'étoient sauvés, du sac de Constantinople, en Bohême, et que Roquesane y avoit reçus dans sa maison, eurent permission de célébrer les saints mystères selon leur rit. Les frères y virent leur condamnation, et la virent encore plus dans les entretiens qu'ils eurent avec ces prêtres. Mais quoique ces Grecs les eussent assurés qu'en vain ils iroient en Grèce y chercher des chrétiens à leur mode, et qu'ils n'en trouveroient jamais; ils nommèrent des députés, gens habiles et avisés, dont les uns coururent tout l'Orient, d'autres allèrent du côté du Nord, dans la Moscovie; et d'autres prirent leur route vers la Palestine et l'Égypte; d'où s'étant rejoints à Constantinople, selon le projet qu'ils en avoient fait ils revinrent enfin, en Bohême, dire à leurs frères, pour toute réponse, qu'ils se pouvoient assurer d'être les seuls de leur croyance dans toute la terre.

Leur solitude, dénuée de la succession et de toute ordination légitime, leur fit tant d'horreur, qu'encore du temps de Luther ils en-

1. *Conf. fid.*, 1558; *Synt. Gen.*, 2 part. pag. 164.
2. Joan. Ensleb. in orat. præfixa Apol. frat. sub hoc titulo : *Œconomia*, etc., *ap Lyd.*, tom. II, pag. 95.
3. *De eccl. frat.*, pag. 91.

voyoient de leurs gens qui se couloient furtivement dans les ordinations de l'Église romaine : un traité de Luther, que nous avons cité ailleurs, nous l'apprend. Pauvre Église, qui, destituée du principe de fécondité que Jésus-Christ a laissé à ses apôtres et dans l'ordre apostolique, étoit contrainte de se mêler parmi nous pour y venir mendier ou plutôt dérober les ordres !

Au reste, Luther leur reprochoit qu'ils ne voyoient goutte, non plus que Jean Hus, dans la justification, qui étoit le point principal de l'Évangile : car « ils la mettoient, poursuit-il[1], dans la foi et dans les œuvres ensemble, ainsi qu'ont fait plusieurs Pères; et Jean Hus étoit plongé dans cette opinion. » Il a raison : car ni les Pères, ni Jean Hus, ni Viclef son maître, ni les orthodoxes, ni les hérétiques, ni les albigeois, ni les vaudois, ni aucun autre, n'avoient songé avant lui à la justice imputative. C'est pourquoi il méprisoit les frères de Bohême, « comme des gens sérieux, rigides, d'un regard farouche, qui se martyrisoient avec la loi et les œuvres, et qui n'avoient pas la conscience joyeuse[2]. » C'est ainsi que Luther traitoit les plus réguliers, à l'extérieur, de tous les réformateurs schismatiques, et les seuls restes de la vraie Église, à ce qu'on disoit. Il fut bientôt satisfait : les frères outrèrent la justification luthérienne, jusqu'à donner aveuglément dans les excès des calvinistes, et même dans ceux dont les calvinistes d'aujourd'hui tâchent de se défendre. Les luthériens vouloient que nous fussions justifiés sans y coopérer, et sans y avoir part. Les frères ajoutèrent que c'étoit même « sans le savoir et sans sentir, comme un embryon est vivifié dans le ventre de sa mère[3]. » Après qu'on étoit régénéré, Dieu commençoit à se faire sentir : et si Luther voulut qu'on connût avec certitude sa justification, les frères vouloient encore qu'on fût « entièrement et indubitablement » assuré de sa persévérance et de son salut. Ils poussèrent l'imputation de la justice jusqu'à dire que « les péchés, quelque énormes qu'ils fussent, étoient véniels, » pourvu qu'on les commît « avec répugnance[4]; » et que c'étoit de ces péchés que saint Paul disoit, « qu'il n'y avoit point de damnation pour ceux qui étoient en Jésus-Christ[5]. »

Les frères avoient comme nous sept sacrements dans la Confession de 1504, présentée au roi Ladislas. Ils les prouvoient par les Écritures, et ils les reconnoissoient « établis pour l'accomplissement des promesses que Dieu avoit faites aux fidèles[6]. »

Il falloit qu'ils conservassent encore cette doctrine des sept sacrements du temps de Luther, puisqu'il le trouva mauvais. La Confession de foi fut réformée, et les sacrements réduits à deux, le baptême et la cène, comme Luther l'avoit prescrit. L'absolution fut reconnue, mais hors du rang des sacrements[7]. En 1504, on parloit de la confession des

1. Luth. coll., pag. 286, edit. Fraec., an. 1676.
2. Ibid. — 3. *Apol.*, part. 4, ap. Lyd., tom. II, pag. 244, 248.
4. Ibid., 2 part., pag. 172, 173; 4 part., pag. 282; Ibid., part. 2, part. 168.
5. *Rom.* VIII, 1.
6. *Conf. fid.* ap. Lyd., tom. II, pag. 8 et sep., citat. in *Apol.*, 1631, ap. eumd. Lyd., 296, tom. II; Ien. Germ , liv. *De l'ador.*, pag. 229, 230.
7. Ibid., art. 11, 12, 13.

péchés comme d'une chose d'obligation. Cette obligation ne paroît plus si précise dans la Confession réformée, et on dit seulement qu'il faut « demander au prêtre l'absolution de ses péchés par les clefs de l'Église, et en obtenir la rémission par ce ministère établi de Jésus-Christ pour cette fin[1]. »

Pour la présence réelle, les défenseurs du sens littéral et les défenseurs du sens figuré ont également tâché de tirer à leur avantage les Confessions de foi des Bohémiens. Pour moi, à qui la chose est indifférente, je rapporterai seulement leurs paroles; et voici d'abord ce qu'ils écrivirent à Roquesane, comme ils le rapportent eux-mêmes dans leur Apologie[2] : « Nous croyons qu'on reçoit le corps et le sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin : » et un peu après : « Nous ne sommes pas de ceux qui entendent mal les paroles de Notre-Seigneur, disent qu'il a donné le pain consacré en mémoire de son corps, qu'il montroit avec le doigt, en disant : Ceci est mon corps. D'autres disent que ce pain est le corps de Notre-Seigneur qui est dans le ciel, mais en signification. Toutes ces explications nous paroissent éloignées de l'intention de Jésus-Christ, et nous déplaisent beaucoup. »

Dans leur Confession de foi de 1504, ils parlent ainsi[3] : Toutes les fois « qu'un digne prêtre avec un peuple fidèle prononce ces paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » le pain présent est le corps de Jésus-Christ qui a été offert pour nous à la mort, et le vin est le sang répandu pour nous; et ce corps et ce sang sont présents sous les espèces du pain et du vin en mémoire de sa mort. » Et pour montrer la fermeté de leur foi, ils ajoutent qu'ils en croiroient autant d'une pierre, si Jésus Christ avoit dit que ce fût son corps[4].

On voit ici le même langage dont se servent les catholiques : on voit le corps et le sang « sous les espèces » incontinent après les paroles; et on les y voit non point « en figure, » mais en vérité. Ce qu'ils ont de particulier, c'est qu'ils veulent que ces paroles soient prononcées par un digne prêtre. Voilà ce qu'ils ajoutoient à la doctrine catholique. Pour accomplir l'œuvre de Dieu dans le pain de l'eucharistie, la parole de Jésus-Christ ne suffisoit pas, et le mérite du ministre étoit nécessaire : c'est ce qu'ils avoient appris de Jean Viclef et de Jean Hus.

Ils répètent la même chose dans un autre endroit : « Lors, disent-ils[5], qu'un digne prêtre prie avec son peuple fidèle, et dit : « Ceci est « mon corps, ceci est mon sang; » aussitôt le pain présent est le même corps qui a été livré à la mort, et le vin présent est son sang, qui a été répandu pour notre rédemption. » On voit donc qu'ils ne changent

1. *Conf. fid.*, art. 5, 14; *Prof. fid. ad Lad.*, cap. *De pœnit. laps.*, ap. Lyd. tom. II, pag. 15.
2. *Apol.*, 1532, 4 part., ap. Lyd., 295.
3. *Prof. fid. ad Lad.*, cap. *De Euch.*, ap. Lyd., tom. II, pag. 10., citat. *Apol.*, 4 part. Ibid., 296.
4. *Prof. fid. ad Lad.*, cap. *De Euch.*, ap. Lyd., tom. II, pag. 12.
5. *Apol. ad Lad.*, ibid., 42.

rien sur la présence réelle dans la doctrine catholique : au contraire, ils semblent choisir les termes les plus forts pour l'établir, en disant « qu'incontinent après les paroles le pain est le vrai corps de Jésus-Christ, le même qui est né de la Vierge et qui devoit être livré à la croix; et le vin son vrai sang naturel, le même qui devoit être répandu pour nos péchés[1] : et tout cela sans délai, et au moment même, et d'une présence très-réelle et très-véritable[2], » « præsentissimè, » comme ils parlent. Et le sens figuratif leur parut, disent-ils, « si odieux, dans un de leurs synodes, qu'un des leurs, nommé Jean Czizco, » qui avoit osé le soutenir, « fut chassé de leur communion[3]. » Ils ajoutent qu'ils ont publié divers écrits contre cette présence en signe, et que ceux qui la défendent les tiennent pour leurs adversaires; qu'ils les appellent des papistes, des anchechrists et des idolâtres[4].

C'est encore une autre preuve de leur sentiment de dire que Jésus-Christ « est présent dans le pain et dans le vin par son corps et par son sang : » autrement, continuent-ils[5], « ni ceux qui sont dignes ne recevroient que du pain et du vin, ni ceux qui sont indignes ne seroient coupables du corps et du sang, ne pouvant être coupables de ce qui n'y est pas. » D'où il s'ensuit qu'ils y sont, non-seulement pour les dignes, mais encore pour les indignes.

Il est vrai qu'ils ne veulent pas qu'on adore Jésus-Christ dans l'eucharistie pour deux raisons : l'une, qu'il ne l'a pas commandé; l'autre, qu'il y a deux présences de Jésus-Christ : la personnelle, la corporelle et la sensible, laquelle doit attirer nos adorations; et la spirituelle ou sacramentelle, qui ne les doit pas attirer[6]. Mais encore qu'ils parlent ainsi, ils ne laissent pas de reconnoître la « substance du corps » de Jésus-Christ dans le sacrement[7] : « Il ne nous est pas ordonné, disent-ils[8], d'honorer cette substance du corps de Jésus-Christ consacré; mais la substance de Jésus-Christ qui est à la droite du Père. » Voilà donc dans le sacrement et dans le ciel la substance du corps de Jésus-Christ; mais adorable dans le ciel, et non pas dans le sacrement. Et de peur qu'on ne s'en étonne, ils ajoutent que Jésus-Christ « n'a pas même voulu obliger les hommes à l'adorer sur la terre, encore qu'il y fût présent, à cause qu'il attendoit le temps de sa gloire[9] : » ce qui montre que leur intention n'étoit pas d'exclure la présence substantielle en excluant l'adoration; et qu'au contraire ils la supposoient, puisque, s'ils ne l'eussent pas cru, ils n'auroient eu en aucune sorte à s'excuser de n'adorer pas dans le sacrement ce qui en effet n'y eût pas été.

Ne leur demandons pas au reste où ils prennent cette rare doctrine, qu'il ne suffit pas de savoir Jésus-Christ présent pour l'adorer, et que ce n'étoit pas son intention qu'on l'adorât sur la terre, ni autre part

1. *Prof. fid. ad Ladisl.*, ibid., pag. 27; *Apol.* 65, etc.
2. Ibid., *Apol.* 132, I part., 290. — 3. Ibid., pag. 298.
4. Ibid., pag. 201, 299. — 5. Ibid., 309.
6. *Apol. ad Lad.*, pag. 67, et alibi passim.
7. *Apol. ad Lad.*, pag. 301, 306, 307, 311, etc.
8. *Ap. ad Lad.*, ibid., pag. 57.
9. *Prof. fid. ad Lad.*, pag. 29; *Apol.* ad eumd., pag. 66.

que dans sa gloire : je me contente de rapporter ce qu'ils prononcent sur la présence réelle : et encore sur la présence réelle, non à la mode des mélanchthonistes dans le seul usage, mais incontinent après la consécration.

Avec des expressions apparemment si précises et si décisives pour la présence réelle, ils s'embarrassent ailleurs d'une si étrange manière, qu'ils semblent n'avoir rien tant appréhendé que de laisser un témoignage clair et certain de leur foi : car ils répètent sans cesse que Jésus-Christ n'est pas « en personne » dans l'eucharistie[1]. Il est vrai qu'ils appellent y être « en personne, » y être « corporellement et sensiblement[2] : » expressions qu'ils font toujours marcher ensemble, et qu'ils oppossent à une manière d'être spirituelle qu'ils reconnoissent. Mais ce qui les rejette dans un nouvel embarras, c'est qu'ils semblent dire que Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie de cette présence spirituelle, comme il l'est dans le baptême et dans la prédication de la parole[3]; comme il a été mangé par les anciens Hébreux dans le désert; comme saint Jean-Baptiste étoit Élie. On ne sait aussi ce qu'ils veulent dire avec cette bizarre expression : Jésus-Christ n'est pas ici « avec son corps naturel d'une manière existante et corporelle, « existenter et « corporaliter; » mais il y est « spirituellement, puissamment, par manière de bénédiction, et en vertu : « spiritualiter, potenter, benedicte, in vir- « tute[4]. » Ce qu'ils ajoutent n'est pas plus intelligible, que « Jésus-Christ est ici dans la demeure de bénédiction ; » c'est-à-dire, selon leur langage, qu'il est dans l'eucharistie « comme il est à la droite de Dieu, mais non pas comme il est dans les cieux. » S'il y est comme à la droite de Dieu, il y est donc en personne. C'est ainsi qu'on devroit conclure naturellement; mais comment distinguer les cieux d'avec la droite de Dieu? C'est où on se perd. Les frères avoient parlé précisément, en disant : « Il n'y a qu'un Seigneur Jésus, qui est tel dans le sacrement avec son corps naturel; mais qui est d'une autre manière à la droite de son Père : car c'est autre chose de dire : C'est là Jésus-Christ, ceci est mon corps; autre chose de dire, qu'il y est de telle manière[5]. » Mais ils n'ont pas plutôt parlé nettement, qu'ils s'égarent dans des discours alambiqués où les jette la confusion et l'incertitude de leur esprit et de leurs pensées, avec un vain désir de contenter les deux partis de la Réforme.

Plus ils alloient en avant, plus ils devenoient importants et mystérieux; et comme chacun les vouloit tirer à soi, ils sembloient aussi de leur côté vouloir contenter les deux partis. Voici enfin ce qu'ils dirent en 1558, et ce à quoi ils parurent s'en vouloir tenir. Ils se plaignent d'abord qu'on les accuse de « ne pas croire que la présence du vrai corps et du vrai sang soit présente[6]. » Bizarres expressions, que la présence soit présente! C'est ainsi qu'ils parlent dans la préface : mais dans le corps de la Confession ils enseignent qu'il faut « reconnoître que le pain

1. *Apol. ad Lad*,, ibid., 86 69, etc.; 71, 73.
2. Ibid., pag. 301, 306, 307, 309, 311, etc. — 3. Ibid., pag. 302, 304, 307, 308.
4. Ibid., pag. 74. — 5. *Apol. ad Lad.*, pag. 78. — 6. Page 162.

est le vrai corps de Jésus-Christ, et que la coupe est son vrai sang, sans rien ajouter du sien à ses paroles. » Mais pendant qu'ils ne veulent pas qu'on n'ajoute rien aux paroles de Jésus-Christ, ils y ajoutent eux-mêmes le mot de « vrai » qui n'y est pas; et au lieu que Jésus-Christ a dit « ceci est mon corps, » ils supposent qu'il ait dit « ce pain est mon corps, » ce qui est fort différent, comme on l'a pu voir ailleurs. Que s'il leur a été libre d'ajouter ce qu'ils jugeoient nécessaire pour marquer une vraie présence, il a été libre aux autres d'ajouter aussi ce qu'il falloit pour ôter toute équivoque; et rejeter ces expressions après les disputes nées, c'est être ennemi de la lumière et laisser les questions indécises. C'est pourquoi Calvin leur écrivit qu'il ne pouvoit approuver « leur captieuse et obscure brièveté, » et il vouloit qu'ils expliquassent « comment le pain est le corps de Jésus-Christ; » à faute de quoi il soutenoit que « leur Confession de foi ne pouvoit être souscrite sans péril et seroit une occasion de grandes disputes[1] » Mais Luther étoit content d'eux à cause qu'ils approchoient de ses expressions, et qu'ils inclinoient davantage vers la Confession d'Augsbourg. Car même ils continuoient à se plaindre de ceux « qui nioient que le pain et le vin fussent le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, » et qui les appeloient des « papistes, » des « idolâtres » et des « antechrists[2], » à cause qu'ils reconnoissoient la véritable présence. Enfin pour faire voir combien ils penchoient à la présence réelle, ils veulent que les ministres en distribuant ce sacrement, et « en récitant les paroles de Notre-Seigneur, exhortent le peuple » à croire « que la présence de Jésus-Christ est présente[3]; » et dans ce dessein ils ordonnent, quoique d'ailleurs peu portés à l'adoration, « qu'on reçoive le sacrement à genoux. »

Avec ces explications et avec les adoucissements que nous avons rapportés, ils satisfirent tellement Luther, qu'il mit son approbation à la tête d'une Confession de foi qu'ils publièrent; en déclarant néanmoins « qu'ils paroissoient à cette foi non-seulement plus ornés, plus libres et plus polis, mais encore plus considérables et meilleurs[4]; » ce qui faisoit assez connoître qu'il n'approuvoit leur Confession qu'à cause qu'elle avoit été réformée selon ses maximes.

Il ne paroît pas qu'on les ait inquiétés ni sur les jeûnes réglés qu'ils conservoient parmi eux, ni sur les fêtes qu'ils célébroient en interdisant tout travail, non-seulement en l'honneur de Notre-Seigneur, mais encore de la sainte Vierge et des saints[5]. On ne leur reprochoit pas que c'étoit observer les jours contre le précepte de l'apôtre, ni que ces fêtes à l'honneur des saints fussent autant d'actes d'idolâtrie. On ne les accuse non plus d'ériger des temples aux saints, sous prétexte qu'ils continuent, comme nous, à nommer temple de la Vierge, *in templo divæ Virginis*, de saint Pierre et de saint Paul, les églises consacrées à Dieu en leur mémoire[6]. On les laisse pareillement ordonner

1. Calv., Epist. ad Vald., pag. 312 et seq. — 2. Id. ib., p. 195.
3. Ibid., pag. 396. — 4. Ibid., pag. 211. — 5. Art. 15, 17.
6. *Act. Syn. Torin.*, 1595; *Synt.*, 2 part., pag. 240, 242.

le célibat à leur prêtres, en les privant du sacerdoce lorsqu'ils se marient[1]; car constamment c'étoit leur pratique, aussi bien que celle des taborites. Tout cela est sans venin pour les frères; et il n'y a que nous seuls où tout est poison[2].

Je voudrois encore qu'on leur demandât où ils trouvent dans l'Écriture ce qu'ils disent de la sainte Vierge : « Qu'elle est vierge devant l'enfantement et après l'enfantement[3]. » Il est vrai que les saints Pères l'ont tellement cru, qu'ils ont rejeté le contraire comme un blasphème exécrable; mais c'est aussi ce qui nous fait voir qu'on peut compter parmi les blasphèmes beaucoup de choses, dont le contraire n'est écrit nulle part : de sorte que, lorsqu'on se vante de ne parler qu'après l'Écriture, ce n'est pas un discours sérieux; mais c'est qu'on trouve bon de parler ainsi, et que ce respect apparent pour l'Écriture éblouit les simples.

On prétend que ces frères bohémiens, dont les paroles étoient si douces et si respectueuses envers les puissances, à mesure qu'ils s'engageoient dans les sentiments des luthériens, entrèrent aussi dans leurs intrigues et dans leurs guerres. Ferdinand les trouva mêlés dans la rébellion de l'électeur de Saxe contre Charles V, et les chassa de Bohême. Ils se réfugièrent en Pologne; et il paroît par une lettre de Musculus aux protestants de Pologne, de 1556, qu'il n'y avoit que peu d'années qu'on avoit reçu dans ce « royaume-là ces réfugiés de Bohême[4]. »

Quelque temps après on fit l'union des trois sectes des protestants de Pologne : c'est-à-dire des luthériens, des bohémiens et des zuingliens. L'acte d'union fut passé en 1570 au synode de Sendomir, et il est intitulé en cette sorte : « L'union et consentement mutuel fait entre les Églises de Pologne, à savoir, entre ceux de la Confession d'Augsbourg. ceux de la Confession des frères de Bohême, et ceux de la Confession des Églises helvétiques[5], » ou des zuingliens. Dans cet acte les bohémiens se qualifient : « Les frères de Bohême, que les ignorants appellent vaudois[6]. » Il paroît donc clairement qu'il s'agissoit de ces vaudois qu'on nommoit ainsi par erreur, comme nous l'avons fait voir, et qui aussi désavouoient cette origine. Car pour ce qui est des anciens vaudois, nous apprenons d'un ancien auteur qu'il n'y en avoit presque point « dans le royaume de Cracovie, » c'est-à-dire dans la Pologne, « non plus que dans l'Angleterre, dans les Pays-Bas, en Danemark, en Suède, en Norwége et en Prusse[7]; et depuis le temps de cet auteur ce petit nombre étoit tellement réduit à rien, qu'on n'en entend plus parler en tous ces pays.

L'accord fut fait en ces termes : pour y expliquer le point de la cène, on y transcrivit tout entier l'article de la Confession saxonique où cette matière est traitée. Nous avons vu que Mélanchthon avoit dressé

1. Art. 9. — 2. Æn. Sylv., *Hist. boh.* ap. Lyd., pag. 395, 405.
3. *Orat. Enc.* ap. Lyd., pag. 30 ; art. 17, pag. 201.
4. *Syntag. gen.*, 3 part., pag. 212. — 5. Ibid., 218. — 6. Ibid., pag. 219.
7. Pylicd.. *cont. Vald.*, c. 15. t. IV. *Bibl. PP.*, 2 part., pag. 785.

cette Confession en 1551 pour être portée à Trente [1]. On y disoit que Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la communion, et qu'on le donne vraiment à ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ. A quoi ils ajoutent, par une manière de parler étrange, que « la présence substantielle de Jésus-Christ n'est pas seulement signifiée, mais vraiment rendue présente, distribuée et donnée à ceux qui mangent; les signes n'étant pas nus, mais joints à la chose même selon la nature des sacrements [2]. »

Il semble qu'on presse beaucoup la « présence substantielle, » lorsqu on dit pour l'inculquer avec plus de force, qu'elle n'est pas signifiée « mais vraiment présente : » mais je me défie de ces fortes expressions de la Réforme, qui plus elle diminue la vérité du corps et du sang dans l'eucharistie, plus elle est riche en paroles; comme si par là elle prétendoit réparer la perte qu'elle fait des choses. Au reste, en venant au fond : quoique cette déclaration soit pleine d'équivoques, et qu'elle laisse des échappatoires à chaque parti pour conserver sa propre doctrine; toutefois ce sont les zuingliens qui font la plus grande avance, puisqu'au lieu qu'ils disoient dans leur Confession que le corps de Notre-Seigneur, étant dans le ciel « absent de nous, » nous devient présent seulement « par sa vertu, » les termes de l'accord portent que Jésus-Christ nous est « substantiellement présent : » et malgré toutes les règles du langage humain, une présence en vertu devient tout à coup une présence en substance.

Il y a des termes, dans l'accord, que les luthériens auroient peine à sauver, si on ne s'accoutumoit dans la nouvelle Réforme à tout expliquer comme ou veut. Par exemple, ils semblent s'éloigner beaucoup de la croyance qu'ils ont que le corps de Jésus-Christ est pris par la bouche, et même par les indignes, lorsqu'ils disent dans cet accord, que les « signes de la cène donnent par la foi aux croyants ce qu'ils signifient [3]. » Mais outre qu'ils peuvent dire qu'ils ont parlé de la sorte parce que la présence réelle n'est connue que par la foi, ils pourront encore ajouter qu'en effet il y a des biens dans la cène qui ne sont donnés qu'aux seuls croyants : comme la vie éternelle et la nourriture des âmes, et que c'est de ceux-là qu'ils veulent parler, lorsqu'ils disent que « les signes donnent par la foi ce qu'ils signifient. »

Je ne m'étonne pas que les bohémiens aient souscrit sans peine à cet accord. Séparés depuis quarante à cinquante ans de l'Église catholique, et réduits à ne trouver le christianisme que dans le coin qu'ils occupoient en Bohême; quand ils virent paroître les protestants, ils ne songèrent qu'à s'appuyer de leur secours. Ils surent gagner Luther par leurs soumissions : on avoit tout de Bucer par des équivoques : les zuingliens se laissoient flatter aux expressions générales des frères, qui disoient, sans néanmoins le pratiquer, qu'il ne falloit rien ajouter aux termes dont Notre-Seigneur s'étoit servi. Calvin fut plus difficile. Nous

1. V. sup., liv. VIII; *Synt. Conf.*, 1 part. pag 166; 2 part., p. 72.
2. Ibid., pag. 146.
3. V. sup., liv VIII; *Synt. Conf.*, 1 part., pag. 164.

avons vu, dans la lettre qu'il écrivit aux frères bohémiens réfugiés en Pologne[1], comme il y blâme l'ambiguïté de leur Confession de foi, et déclare qu'on n'y peut souscrire sans ouvrir la porte à la dissension ou à l'erreur.

Contre son avis tout fut souscrit, la Confession helvétique, la bohémique et la saxonique, la présence substantielle avec la présence par la seule vertu, c'est-à-dire les deux doctrines contraires avec les équivoques qui les flattoient toutes deux. On ajouta tout ce qu'on voulut aux paroles de Notre-Seigneur; et en même temps on approuva la Confession de foi où l'on posoit pour maxime qu'il n'y falloit rien ajouter; tout passa, et par ce moyen on fit la paix. On voit comment se séparent et comment s'unissent toutes ces sectes séparées de l'unité catholique : en se séparant de la chaire de saint Pierre, elles se séparent entre elles et portent le juste supplice d'avoir méprisé le lien de leur unité. Lorsqu'elles se réunissent en apparence, elles n'en sont pas plus unies dans le fond; et leur union, cimentée par des intérêts politiques, ne sert qu'à faire connoître, par une nouvelle preuve qu'elles n'ont pas seulement l'idée de l'unité chrétienne, puisqu'elles n'en viennent jamais à « s'unir dans les sentiments, » comme saint Paul l'a ordonné[2].

Qu'il nous soit maintenant permis de faire un peu de réflexions sur cette histoire des vaudois, des albigeois et des bohémiens. On voit si les protestants ont eu raison de les compter parmi leurs ancêtres; si cette descendance leur fait honneur; et en particulier s'ils ont dû regarder la Bohême depuis Jean Hus comme « la mère des Églises réformées[3]. » Il est plus clair que le jour, d'un côté, qu'on ne nous allègue ces sectes que dans la nécessité de trouver dans les siècles passés des témoins de ce qu'on croit être la vérité; et de l'autre, qu'il n'y a rien de plus misérable que d'alléguer de tels témoins, qui sont tous convaincus de faux en des matières capitales, et qui au fond ne s'accordent ni avec les protestants, ni avec nous, ni avec eux-mêmes. C'est la première réflexion que doivent faire les protestants.

La seconde n'est pas moins importante. Ils doivent considérer que toutes ces sectes si différentes entre elles, et si opposées à la fois tant à nous qu'aux protestants, conviennent avec eux du commun principe de se régler par les Écritures : non pas comme l'Église les aura entendues de tout temps, car cette règle est très-véritable : mais comme chacun les pourra entendre par lui-même. Voilà ce qui a produit toutes les erreur et toutes les contrariétés que nous avons vues. Sous le nom de l'Écriture chacun a suivi sa pensée; et l'Écriture prise en cette sorte, loin d'unir les esprits, les a divisés, et a fait adorer à chacun les illusions de son cœur sous le nom de la vérité éternelle.

Mais il y a une dernière et beaucoup plus importante réflexion à faire sur toutes les choses qu'on vient de voir dans cette histoire abrégée des albigeois et des vaudois. On y découvre la raison pour laquelle le Saint-Esprit a inspiré à saint Paul cette prophétie[4] : « L'Esprit dit

1. Ep. ad Vald., pag. 317. — 2. *Philipp.* II, 2.
3. Jur. *Avis aux Protestants de l'Europe*, à la tête des *Préj. légitimes*, p. 9.
4. *I Tim.* IV, 1, 2, 3, 4, 5.

expressément que dans les derniers temps, quelques-uns abandonneront la foi, en suivant des esprits d'erreur et des doctrines de démons; qui enseigneront le mensonge avec hypocrisie, et dont la conscience sera flétrie d'un cautère; qui défendront de se marier, et obligeront de s'abstenir des viandes que Dieu a créées pour être reçues avec action de grâces par les fidèles et par ceux qui connoissent la vérité, parce que tout ce que Dieu a créé est bon et on ne doit rien rejeter de ce qui se mange avec action de grâces, puisqu'il est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière. » Tous les saints Pères sont d'accord qu'il s'agit ici de la secte impie des marcionites et des manichéens qui enseignoient deux principes, et attribuoient au mauvais la création de l'univers; ce qui leur faisoit détester et la propagation du genre humain, et l'usage de beaucoup de nourritures qu'ils croyoient immondes et mauvaises par leur nature, comme l'ouvrage d'un créateur qui étoit lui-même impur et mauvais. Saint Paul désigne donc ces sectes maudites par deux pratiques si marquées; et sans parler d'abord du principe d'où on tiroit ces deux mauvaises conséquences, il s'attache à exprimer les deux caractères sensibles par lesquels nous avons vu que ces sectes infâmes ont été reconnues dans tous les temps.

Mais encore que saint Paul n'exprime pas d'abord la cause profonde pour laquelle ces abuseurs défendoient l'usage de deux choses si naturelles, il la marque assez dans la suite, lorqu'il dit pour combattre ces erreurs, que « tout ce que Dieu a créé est bon[1]; » renversant par ce principe le détestable sentiment de ceux qui trouvoient de l'impureté dans l'œuvre de Dieu; et ensemble nous faisant voir que la racine du mal étoit de ne pas connoître la création et de blasphémer le Créateur. C'est aussi ce que saint Paul appelle en particulier plus que toutes les autres doctrines, « des doctrines de démons[2], » parce qu'il n'y a rien de plus convenable à la jalousie de ces esprits séducteurs contre Dieu et contre les hommes, que d'attaquer la création, condamner les œuvres de Dieu, blasphémer contre l'auteur de la loi et contre la loi elle-même, et souiller la nature humaine par toute sorte d'impuretés et d'illusions. Car c'est là ce que faisoit le manichéisme : et voilà une vraie doctrine de démons; surtout si on ajoute les enchantements et les prestiges dont il est constant par tous les auteurs qu'on a si souvent usé dans cette secte. De détourner maintenant ce sens si simple et si naturel de saint Paul contre ceux qui reconnoissant et le mariage et toutes les viandes comme une institution et un ouvrage de Dieu, s'en abstiennent volontairement pour mortifier les sens et purifier l'esprit, c'est une illusion trop manifeste, et nous avons vu que les saints Pères s'en sont mcqués avant nous. On voit donc très-clairement à qui saint Paul en vouloit, et on ne peut pas méconnoître ceux qu'il a si bien marqués par leurs propres caractères.

Pourquoi parmi tant d'hérésies le Saint-Esprit n'a voulu marquer expressément que celle-ci; les saints Pères en ont été étonnés et en ont rendu des raisons telles qu'ils l'ont pu en leur siècle. Mais le temps,

1. *I Tim.* IV, 4. — 2. Ibid. I.

fidèle interprète des prophéties, nous en a découvert la cause profonde; et on ne s'étonnera plus que le Saint-Esprit ait pris un soin si particulier de nous prémunir contre cette secte, après qu'on a vu que c'est celle qui a le plus longtemps et le plus dangereusement infecté le christianisme : le plus longtemps, par tant de siècles qu'on lui a vu occuper; et le plus dangereusement, parce que sans rompre avec éclat comme les autres, elle se tenoit cachée autant qu'il étoit possible dans l'Église même, et s'insinuoit sous les apparences de la même foi, du même culte, et encore d'un extérieur étonnant de piété. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul a marqué si expressément son « hypocrisie. » Jamais l'esprit de « mensonge, » que cet apôtre remarque, n'a été plus justement attribué à aucune secte; parce qu'outre que celle-ci enseignoit comme les autres une fausse doctrine, elle excelloit au-dessus des autres à dissimuler sa croyance. Nous avons vu que ces malheureux avouoient tout ce qu'on vouloit : le mensonge ne leur coûtoit rien dans les choses les plus essentielles; ils n'épargnoient pas le parjure pour cacher leurs dogmes; la facilité qu'ils avoient à trahir leurs consciences y faisoit voir une certaine insensibilité, que saint Paul exprime admirablement par le « cautère, » qui rend les chairs insensibles en les mortifiant, comme le docte Théodoret l'a remarqué en ce lieu[1]; et je ne crois pas que jamais une prophétie ait pu être vérifiée par des caractères plus sensibles que celle-ci l'a été.

Il ne faut plus s'étonner pourquoi le Saint-Esprit a voulu que la prédiction de cette hérésie fût si particulière et si précise. C'étoit plus que toutes les autres hérésies « l'erreur des derniers temps, » comme l'appelle saint Paul[2], soit que nous prenions pour les derniers temps, selon le style de l'Écriture, tous les temps de la loi nouvelle; soit que nous prenions pour les derniers temps la fin des siècles, où « Satan » devoit « être déchaîné » de nouveau[3]. Dès le second et le troisième siècle l'Église a vu naître et Cerdon, et Marcion, et Manès, ces ennemis du Créateur. On trouve partout des semences de cette doctrine : on en trouve chez Tatien, qui condamnoit et le vin et le mariage, et qui dans sa concordance des Évangiles avoit rayé tous les passages où il est porté que Jésus-Christ est sorti du sang de David[4] Cent autres sectes infâmes avoient attaqué le Dieu des Juifs, mais avant Manès et Marcion; et nous apprenons de Théodoret que ce dernier n'avoit fait que tourner d'une autre manière les impiétés de Simon le Magicien[5]. Ainsi cette erreur a commencé dès l'origine du Christianisme; c'étoit le vrai « mystère d'iniquité » qui commençoit du temps de saint Paul[6]; mais le Saint-Esprit, qui prévoyoit que cette peste se devoit un jour déclarer d'une manière plus manifeste, l'a fait prédire par cet apôtre avec une précision et une évidence étonnantes. Marcion et Manès ont mis dans une plus grande évidence ce mystère d'iniquité : la détestable secte a toujours eu depuis ce temps-là sa suite funeste. Nous l'avons

1. Comm. in hunc locum, tom. III, pag. 479. — 2. *I Tim.* IV.
3. *Apoc.* XX, 3, 7.
4. Epiph. hær. XLVI, pag. 390, etc.; Theod., tom. IV; *Hær. fab.* 20, pag. 208.
5. Theod., ibid., c. 24. — 6. *II Thess.* II, 7.

vu; et jamais erreur n'avoit plus longtemps troublé l'Église, ni étendu plus loin ses branches. Mais lorsque, par l'éminente doctrine de saint Augustin, et par les soins de saint Léon et de saint Gélase, elle fut éteinte dans tout l'Occident et dans Rome même où elle avoit tâché de s'établir, on voit enfin arriver le terme fatal du « déchaînement de Satan. Mille ans » après que « ce fort armé eût été lié » par Jésus-Christ venu au monde[1], l'esprit d'erreur revient plus que jamais : les restes du manichéisme trop bien conservés en Orient se débordent sur l'Église latine. Qui nous empêche de regarder ces malheureux temps comme un des termes du déchaînement de Satan, sans préjudice des autres sens plus cachés? Si pour accomplir la prophétie il ne faut que « Gog et Magog[2], » Nous trouverons dans l'Arménie près de Samosate la province nommée Gogarène où demeuroient les pauliciens, et nous trouverons Magog dans les Scythes dont les Bulgares sont sortis[3]. C'est de là que sont venus ces ennemis innombrables de la « cité sainte[4], » par qui l'Italie est attaquée la première. Le mal est porté en un instant jusqu'à l'extrémité du Nord; une étincelle allume un grand feu; l'embrasement s'étend presque par toute la terre. On y découvre partout le venin caché : avec le manichéisme, l'arianisme et toutes les hérésies reviennent sous cent noms bizarres et inouïs. A peine peut-on éteindre ce feu durant trois à quatre cents ans, et on en voyoit encore des restes au quinzième siècle.

Après qu'il n'en reste plus que la cendre, le mal ne finit pas pour cela. Satan avoit mis dans la secte impie de quoi renouveler l'incendie d'une manière plus dangereuse que jamais. La discipline ecclésiastique s'étoit relâchée par toute la terre ; les désordres et les abus portés jusqu'aux environs de l'autel faisoient gémir les bons, les humilioient, les pressoient à se rendre encore meilleurs; mais ils firent un autre effet dans les esprits aigres et superbes. L'Église romaine, la mère et le lien des Églises, devint l'objet de la haine et de tous les esprits indociles : des satires envenimées animent le monde contre le clergé; l'hypocrite manichéen en fait retentir tout l'univers, et donne le nom d'Antechrist à l'Église romaine : car c'est alors qu'est née cette pensée, parmi les ordures du manichéisme, et au milieu des précurseurs de l'Antechrist même. Ces impies s'imaginent paroître plus saints, en disant qu'il faut être saint pour administrer les sacrements. L'ignorant vaudois avale ce poison. On ne veut plus recevoir les sacrements par des ministres odieux et décriés : « le filet se rompt[5] » de tous côtés, et les schismes se multiplient. Satan n'a plus besoin du manichéisme : la haine contre l'Église s'est répandue. La damnable secte a laissé une engeance semblable à elle, et un principe de schisme trop fécond. N'importe que les hérétiques n'aient pas la même doctrine : l'aigreur et la haine les dominent, et les réunissent contre l'Église; c'en est assez. Le vaudois ne croit pas comme l'albigeois; mais, comme l'albigeois, il hait l'Église, et se publie le seul saint, le seul ministre des sacrements. Viclef ne croit

1. *Apoc.* XX, 2 3, 7; Matth. XII, 29; Luc. XI, 21, 22. — 2. *Apoc.* XX, 7, 8.
3. Boch. *Phal.*, lib. III, 12. — 4. *Apoc.*, ibid. — 5. Luc. V. 6.

pas comme les vaudois; mais Viclef publie, comme les vaudois, que le pape et tout son clergé est déchu de toute autorité par ses déréglements. Jean Hus ne croit pas comme Viclef, quoiqu'il l'admire : ce qu'il en admire le plus, et ce qu'il en suit presque uniquement, c'est que les crimes font perdre l'autorité. Ces petits bohémiens prirent cet esprit, comme on a vu; et ils le firent paroître principalement, lorsqu'ils osèrent, une poignée d'hommes ignorants, rebaptiser toute la terre.

Mais une plus grande apostasie se préparoit par le moyen de ces sectes. Le monde rempli d'aigreur, enfante Luther et Calvin, qui cantonnent la chrétienté. Les tours sont différents, mais le fond est le même : c'est toujours la haine contre le clergé et contre l'Église romaine, et nul homme de bonne foi ne peut nier que ce n'ait là été la cause visible de leur progrès étonnant. Il falloit se réformer : qui ne le reconnoît? Mais il étoit encore plus nécessaire de ne pas rompre. Ceux qui prêchoient la rupture étoient-ils meilleurs que les autres? Ils en faisoient le semblant, et c'étoit assez pour tromper et « gagner comme la gangrène, » selon l'expression de saint Paul[1]. Le monde vouloit condamner et rejeter ses conducteurs : cela s'appelle réforme. Un nom spécieux éblouit les peuples; et pour exciter la haine, on n'épargne pas la calomnie : ainsi notre doctrine est défigurée; on la hait devant que de la connoître.

Avec de nouvelles doctrines on bâtit de nouveaux corps d'Église. Les luthériens et les calvinistes font les deux plus grands : mais ils ne peuvent trouver dans toute la terre une seule Église qui croie comme eux, ni d'où ils puissent tirer une mission ordinaire et légitime. Les vaudois et les albigeois, que quelques-uns nous allèguent, ne servent de rien. Nous venons de les faire voir de purs laïques, aussi embarrassés de leur envoi et de leur titre que ceux qui ont recours à eux. On sait que ces hérétiques toulousains ne sont jamais parvenus jusqu'à tromper aucun prêtre. Les prédicateurs des vaudois sont des marchands, des gens de métier, des femmes mêmes. Les bohémiens n'ont pas une meilleure origine, comme nous l'avons prouvé; et lorsque les protestants nous allèguent toutes ces sectes, ce n'est pas leurs auteurs qu'ils nous nomment, mais leurs complices.

Mais peut-être que s'ils ne trouvent pas dans ces sectes la suite des personnes, ils y trouveront la suite de la doctrine. Encore moins : semblables par certains endroits aux hussites, par d'autres aux vaudois, par d'autres aux albigeois et aux autres sectes, il les démentent en d'autres articles. Ainsi sans rencontrer rien qui soit uniforme, et prenant de côté et d'autre ce qui paroît les accommoder, sans suite, sans unité, sans prédécesseurs véritables, ils remontent le plus haut qu'ils peuvent. Ils ne sont pas les premiers à rejeter les honneurs des saints, ni les oblations pour les morts. Ils trouvent avant eux des corps d'Église de cette même croyance sur ces deux points. Les bohémiens les recevoient : mais on a vu que ces bohémiens cherchèrent en vain des asso-

1. *II Tim.* II, 17.

ciés sur la terre. Quoi qu'il en soit, voilà une Église devant Luther : c'est quelque chose à qui n'a rien. Mais, après tout, cette église qui est devant Luther n'est que cinquante ans devant; il faudroit tâcher d'aller plus haut : on trouvera les vaudois, et un peu plus haut les manichéens de Toulouse. On trouvera au quatrième siècle les manichéens d'Afrique contraires au culte des saints : un seul Vigilance les suit dans ce seul point; mais on ne trouvera point plus haut d'auteur certain : et c'est de quoi il s'agit. On ira un peu plus loin sur l'oblation pour les morts. Le prêtre Aërius paroîtra; mais seul et sans suite, arien de plus : c'est tout ce qu'on trouvera de positif; tout ce qu'on alléguera au-dessus sera visiblement allégué en l'air. Mais voyons ce qu'on trouvera sur la présence réelle, et souvenons-nous qu'il s'agit de faits positifs et constants. Carlostad n'est pas le premier qui a soutenu que le pain n'est pas fait le corps : Bérenger l'avoit déjà dit quatre cents ans auparavant, dans l'onzième siècle. Mais Bérenger n'est pas le premier : ces manichéens d'Orléans venoient de le dire; et le monde étoit plein encore du bruit de leur mauvaise doctrine, quand Bérenger en recueillit cette petite partie. Plus haut je trouve bien des prétentions et des procès qu'on nous fait sur cette matière; mais non pas des faits avérés et positifs.

Au reste les sociniens ont une suite plus manifeste : en prenant un mot d'un côté et un mot de l'autre, ils nommeront dans tous les siècles des ennemis déclarés de la divinité de Jésus-Christ, et à la fin ils trouveront Cérinthus sous les apôtres. Ils n'en seront pas mieux fondés, pour avoir trouvé quelque chose de semblable parmi tant de témoins discordants d'ailleurs; puisqu'au fond la suite leur manque avec l'uniformité. A le prendre de cette sorte, c'est-à-dire en composant chacun son Église de tout ce qu'on trouvera de conforme à ses sentiments deçà et delà, sans aucune liaison; rien n'empêche, comme on l'aura pu remarquer, que de toutes les sectes qu'on voit aujourd'hui, et de toutes celles qu'on verra jamais, on ne remonte jusqu'à Simon le Magicien, et jusqu'à ce « mystère d'iniquité » qui commençoit du temps de saint Paul[1].

1. *II Thess.* II, 7.

LIVRE XII.

Depuis 1571 *jusqu'à* 1579, *et depuis* 1603 *jusqu'à* 1615.

SOMMAIRE. — En France même les églises de la Réforme troublées du mot de substance. Il est maintenu comme établi selon la parole de Dieu dans un synode ; et dans l'autre réduit à rien en faveur des Suisses qui se fâchoient de la décision. Foi pour la France, et foi pour la Suisse. Assemblée de Francfort, et projet de nouvelle Confession de foi pour tout le second parti des protestants; ce qu'on y vouloit supprimer en faveur des luthériens. Détestation de la présence réelle, établie et supprimée en même temps. L'affaire de Piscator; et décision doctrinale de quatre synodes nationaux réduite à rien. Principes des calvinistes, et démonstrations qu'on en tire en notre faveur. Propositions de Dumoulin reçues au synode d'Ay. Rien de solide ni de sérieux dans la Réforme.

L'union de Sendomir n'eut son effet qu'en Pologne. En Suisse, les zuingliens demeurèrent fermes à rejeter les équivoques. Déjà les François commençoient à entrer dans leurs sentiments. Plusieurs soutenoient ouvertement qu'il falloit rejeter le mot de substance, et changer l'article 36 de la Confession de foi présentée à Charles XI où la cène étoit expliquée. Ce n'étoit pas des particuliers qui faisoient cette dangereuse proposition, mais les églises entières; et encore les principales églises, celles de l'Ile-de-France et de Brie, celle de Paris, celle de Meaux, où l'exercice du calvinisme avoit commencé, et les voisines. Ces églises vouloient changer un article si considérable de la Confession de foi que dix ans auparavant on avoit donnée comme n'enseignant autre chose que la pure parole de Dieu : c'eût été trop décrier le nouveau parti. Le synode de la Rochelle, où Bèze fut président, résolut de condamner ces réformateurs de la Réforme en 1571.

C'étoit le cas de parler précisément. La contestation étant émue, et les parties étant présentes, il n'y avoit qu'à trancher en peu de mots : mais ce n'est que les idées nettes qui produisent la briéveté. Voici donc de mot à mot comme on parla, et je demande seulement qu'il me soit permis de diviser le décret en plusieurs parties et de le réciter comme à trois reprises.

On commence par rejeter ce qui est mauvais, et on le fait assez bien. Poser, ce sera la grande peine; mais lisons. « Sur le 36e article de la Confession de foi, les députés de l'Ile de France représentèrent qu'il seroit besoin d'expliquer cet article, en ce qu'il parle de la participation de la substance de Jésus-Christ. Après une assez longue conférence, le synode approuvant l'article 36, *rejette l'opinion* de ceux qui ne veulent recevoir le mot de substance, par lequel mot on n'entend aucune confusion, commixtion ou conjonction qui soit d'une façon charnelle ni autrement naturelle; mais une conjonction vraie, très-étroite, et d'une façon spirituelle, par laquelle Jésus-Christ lui-même est tellement fait nôtre, et nous siens, qu'il n'y a aucune conjonction de corps ni naturelle ni artificielle qui soit tant étroite; laquelle ne tend point à cette fin toutefois que de sa substance et personne, jointe

avec nos substances et personnes, soit composée quelque troisième personne et substance; mais seulement à ce que sa *vertu*, et tout ce qui est en lui requis à notre salut, nous soit par ce moyen plus étroitement donné et communiqué : ne consentant avec ceux qui nous disent que nous nous joignons avec *tous ses mérites et dons et avec son esprit* seulement, sans que lui-même soit nôtre. » Voilà bien des paroles sans rien dire. Ce n'est pas une commixtion charnelle ni naturelle : qui ne le sait pas? Elle n'a rien de commun avec les mélanges vulgaires : la fin en est divine, la manière en est toute céleste, et en ce sens spirituelle : qui en doute? Mais quelqu'un a-t-il jamais seulement songé que de la substance de Jésus-Christ unie à la nôtre il s'en fît une troisième personne, une troisième substance? Il ne faut point tant perdre de temps à rejeter ces prodiges, qui ne sont jamais entrés dans aucun esprit.

C'est quelque chose de rejeter ceux qui ne veulent participer qu'aux mérites de Jésus-Christ, à ses dons, et à son esprit, sans que lui-même se donne à nous : il ne faudroit qu'ajouter qu'il se donne à nous en la propre et naturelle substance de sa chair et de son sang; car c'est de quoi il s'agit, c'est ce qu'il faut expliquer. Les catholiques le font très-nettement; car ils disent que Jésus-Christ en prononçant « Ceci est mon corps, » le même « qui a été livré pour vous; ceci est mon sang, » le même « qui a été répandu pour vous[1], » en désigne non la figure, mais la substance, laquelle en disant « prenez, » il rend toute nôtre, n'y ayant rien qui soit plus à nous que ce qui nous est donné de cette sorte. Cela parle, cela s'entend. Au lieu de s'expliquer ainsi nettement et précisément, nous allons voir vos ministres se perdre en vagues discours, et entasser passages sur passages sans rien conclure. Reprenons où nous avons fini; voici ce qui se présente : « Ne consentant, poursuivent-ils, avec ceux qui disent que nous nous joignons avec ses mérites et avec ses dons et son esprit seulement, ainsi admirant avec l'Apôtre, *Eph.* v, ce secret supernaturel et incompréhensible à notre raison, nous croyons que nous sommes faits participants du corps livré pour nous; que nous sommes « chair de sa chair et os de ses os, » et le recevons avec tous ses dons avec lui par foi engendré en nous par l'efficace et vertu incompréhensible du Saint-Esprit; en entendant ainsi ce qui est dit, « Qui mange la chair et boit le sang a la vie éternelle; » item, « Christ est le cep, et nous les sarments, » et qu'il nous fait « demeurer en lui afin de porter son fruit, » et que nous sommes « membres de son corps, de sa chair et de ses os. » On craint assurément d'être entendu, ou plutôt on ne s'entend pas soi-même quand on se charge de tant de paroles inutiles, de tant de phrases enveloppées, de tant de passages confusément entassés. Car, enfin, ce qu'il faut montrer, c'est le tort qu'ont ceux qui ne voulant reconnoître dans l'eucharistie que la communication des mérites et de l'esprit de Jésus-Christ, rejettent de ce mystère la « propre substance de son corps et de son sang. » Or c'est ce qui ne paroît dans aucun de ces passages

1. Matth. XXVI, 26, 28; Luc. XXII, 19, 20; *I Cor.* XI, 24.

entassés. Ces passages concluent seulement que nous recevons quelque chose découlée de Jésus-Christ pour nous vivifier, comme les membres reçoivent du chef l'esprit qui les anime; mais ne concluent nullement que nous recevions la propre substance de son corps et de son sang. Il n'y a aucun de ces passages, à la réserve d'un seul, c'est-à-dire, celui de saint Jean VI, qui regarde l'eucharistie; et encore celui de saint Jean VI ne la regarde-t-il pas, si nous en croyons les calvinistes. Et si ce passage bien entendu montre en effet dans l'eucharistie la propre substance de la chair et du sang de Jésus-Christ, il ne la montre plus de la manière qu'il est ici employé par les ministres; puisque tout leur discours se réduit enfin à dire que « nous recevons Jésus-Christ avec tous ses dons avec lui par foi engendré en nous. » Or, Jésus-Christ « par foi engendré en nous » n'est rien moins que Jésus-Christ uni à nous en la propre et véritable substance de sa chair et de son sang; la première de ces unions n'étant que morale, faite par de pieuses affections de l'âme; et la seconde étant physique, réelle et immédiate de corps à corps et de substance à substance : ainsi ce grand synode n'explique rien moins que ce qu'il veut expliquer.

Je remarque dans ce décret que les calvinistes, ayant entrepris d'expliquer le mystère de l'eucharistie, et dans ce mystère la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ qui en est le fond, nous allèguent toute autre chose que les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang; » car ils sentent bien qu'en disant que ces mots emportent la propre substance du corps et du sang, c'est faire clairement paroître que le dessein de Notre-Seigneur a été d'exprimer le corps et le sang, non point en figure ni même en vertu; mais en effet, en vérité et en substance. Ainsi cette substance sera non-seulement par la foi dans l'esprit et dans la pensée du fidèle, mais en effet et en vérité sous les espèces sacramentelles où Jésus-Christ la désigne, et par là même dans nos corps où il nous est ordonné de la recevoir, afin qu'en toutes manières nous jouissions de notre Sauveur et participions à notre victime.

Au reste, comme le décret n'avoit allégué aucun passage qui établît la propre substance dont il étoit question, mais plutôt qu'il l'avoit excluse en ne montrant Jésus-Christ uni que « par foi, » on revient enfin à la substance par les paroles suivantes : « Et de fait, ainsi que nous tirons notre mort du premier Adam, en tant que nous participons à sa substance; ainsi faut-il que nous participions vraiment au second Adam Jésus-Christ, afin d'en tirer notre vie. Partant seront tous pasteurs, et généralement tous fidèles exhortés à ne donner aucun lieu aux opinions contraires à ce que dessus, qui a fondement *exprès en la parole de Dieu.* »

Les saints Pères se sont servis de cette comparaison d'Adam pour montrer que Jésus-Christ devoit être en nous autrement que par foi ou par affection, ou moralement : car ce n'est point seulement par affection et par la pensée qu'Adam et les parents sont dans leurs enfants; c'est par la communication du même sang et de la même substance : et c'est pourquoi l'union que nous avons avec nos parents, et par leur

moyen avec Adam d'où nous sommes tous descendus, n'est pas seulement morale, mais physique et substantielle. Les Pères ont conclu de là que le nouvel Adam devoit être en nous d'une manière aussi physique et aussi substantielle, afin que nous puissions tirer de lui l'immortalité, comme nous tirons la mortalité de notre premier père. C'est aussi ce qu'ils ont trouvé, et bien plus abondamment dans l'eucharistie que dans la génération ordinaire, puisque ce n'est pas une portion du sang et de la substance; mais que c'est toute la substance et tout le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous y est communiqué. Dire maintenant avec les ministres que cette communication se fasse simplement par foi, c'est non-seulement affoiblir la comparaison, mais encore anéantir le mystère; c'est en ôter la substance : et au lieu qu'elle se trouve plus abondamment en Jésus-Christ qu'en Adam, c'est faire qu'elle s'y trouve beaucoup moins, ou plutôt point du tout.

C'est ainsi que nos docteurs s'embarrassent, et que plus ils font d'efforts pour s'expliquer, plus ils jettent d'obscurité dans les esprits. Cependant à travers ces obscurités on démêle clairement que, parmi les défenseurs du sens figuré, il y avoit à la vérité une opinion qui ne vouloit dans l'eucharistie que les dons et les mérites de Jésus-Christ ou tout au plus son esprit, et non pas la propre substance de sa chair et de son sang; mais que cette opinion étoit expressément contraire à la parole de Dieu, et ne devoit trouver aucun lieu parmi les fidèles.

Il n'est pas malaisé de deviner qui étoient les défenseurs de cette opinion : c'étoient les Suisses, disciples de Zuingle, et les François, qui en approuvant leur sentiment, vouloient faire réformer l'article. C'est pourquoi on entendit aussitôt les plaintes des Suisses, qui crurent voir leur condamnation dans le synode de la Rochelle, et la fraternité rompue; puisque, malgré le tour de douceur qu'on prenoit dans le décret, leur doctrine au fond étoit rejetée comme contraire à la parole de Dieu, avec expresse exhortation à n'y donner aucun lieu parmi les pasteurs et les fidèles.

Ils écrivirent à Bèze dans cet esprit [1], et la réponse qu'on leur fit fut surprenante. Bèze eut ordre de leur écrire que le décret du synode de la Rochelle ne les regardoit pas, mais seulement certains François; de sorte qu'il y avoit une Confession de foi pour la France; et une autre pour la Suisse, comme si la foi varioit selon les pays, et qu'il ne fût pas aussi véritable qu'en Jésus-Christ il n'y a ni Suisses, ni François, qu'il est véritable, selon saint Paul, qu'il n'y a « ni Scythe, ni Grec [2]. » Au surplus, ajoutoit Bèze pour contenter les Suisses, que « les églises de France détestoient la présence substantielle et charnelle, » avec les monstres de la transsubstantiation et de la consubstantiation. Voilà donc, en passant, les luthériens aussi maltraités que les catholiques, et leur doctrine regardée comme également monstrueuse; mais c'est en écrivant aux Suisses : nous avons vu qu'on sait s'adoucir quand on écrit aux luthériens, et que la consubstantiation est épargnée.

1. Hospin., 1571, pag. 344. — 2. *Coloss.* III, 11.

Les Suisses ne se payèrent pas de ces subtilités du synode de la Rochelle, et ils virent bien qu'on les attaquoit sous le nom de ces François. Bullinger, ministre de Zurich, qui eut ordre de répondre à Bèze, lui sut bien dire que c'étoit eux en effet que l'on avoit condamnés : « Vous condamnez, répondit-il[1], ceux qui rejettent le mot de propre substance; et qui ne sait que nous sommes de ce nombre? » Ce que Bèze avoit ajouté contre la présence charnelle et substantielle n'étoit pas la difficulté : Bullinger savoit assez que les catholiques aussi bien que les luthériens se plaignent qu'on leur attribue une présence charnelle : à quoi ils ne pensent pas; et d'ailleurs il ne savoit ce que c'étoit de recevoir en substance ce qui n'est pas substantiellement présent : ainsi ne comprenant rien dans les raffinements de Bèze, ni dans la substance unie sans être présente, il lui répondit « qu'il falloit parler nettement en matière de foi, pour ne point réduire les simples à ne savoir plus que croire; » d'où il conclut « qu'il falloit adoucir le décret, » et ne proposa que ce seul moyen d'accommodement.

Il y fallut enfin venir; et l'année suivante, dans le synode de Nîmes, on réduisit la substance à si peu de chose, qu'il eût autant valu la supprimer tout à fait. Au lieu qu'au synode de la Rochelle il s'agissoit de réprimer « une opinion » contraire à ce qui avoit « fondement exprès en la parole de Dieu, » on tâche d'insinuer qu'il ne s'agit que d'un mot. On efface du décret de la Rochelle ces mots qui en faisoient tout le fort : « Le synode rejette l'opinion de ceux qui ne veulent recevoir le mot de substance. » On déclare qu'on ne veut point préjudicier aux étrangers; et on a tant de complaisance pour eux, que ces grands mots de propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ tant affectés par Calvin, tant soutenus par ses disciples, si soigneusement conservés au synode de la Rochelle, et à la fin réduits à rien par nos réformés, ne paroissent plus dans leur Confession de foi que pour être un monument de l'impression de réalité et de substance que les paroles de Jésus-Christ avoient faite naturellement dans l'esprit de leurs auteurs et dans celui de Calvin même.

Cependant, s'ils veulent penser à ces affoiblissements de leur première doctrine, ils y pourront remarquer comment l'esprit de séduction les a surpris. Leurs pères ne se seroient pas aisément privés de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ : accoutumés dans l'Église à cette douce présence du corps et du sang de leur Sauveur, qui est le gage d'un amour immense, on ne les auroit pas aisément réduits à des ombres et à des figures, ni à une simple vertu découlée de ce corps et de ce sang. Calvin leur avoit promis quelque chose de plus. Ils s'étoient laissé attirer par une idée de réalité et de substance continuellement inculquée dans ses livres, dans ses sermons, dans ses commentaires, dans ses confessions de foi, dans ses catéchismes; fausse idée, je le confesse, puisqu'elle y étoit en paroles seulement, et non en effet : mais enfin cette belle idée les avoit charmés; et ne croyant rien perdre de ce qu'ils avoient dans l'Église, ils n'ont pas craint de

1. Hosp., 1571, pag. 344.

la quitter. Maintenant que Zuingle a pris le dessus, de l'aveu de leurs synodes, et que les grands mots de Calvin demeurent visiblement sans force et sans aucun sens, que ne reviennent-ils de leur erreur, et que ne cherchent-ils dans l'Église la réelle possession dont on les avoit flattés ?

Les Suisses zuingliens furent apaisés par l'explication du synode de Nîmes : mais le fond de la division subsistoit toujours. Tant de différentes Confessions de foi en étoient une marque trop convaincante pour pouvoir être dissimulée. Cependant les François, et les Suisses, et les Anglois. et les Polonois avoient la leur, que chacun gardoit sans prendre celle des autres; et leur union sembloit plus tenir de la politique que d'une concorde sincère.

On a souvent cherché des remèdes à cet inconvénient; mais en vain. En 1577 il se tint une assemblée à Francfort, où se trouvèrent les ambassadeurs de la reine Élisabeth avec les députés de France, de Pologne, de Hongrie et des Pays-Bas. Le comte palatin Jean Casimir, qui l'année précédente avoit amené en France un si grand secours à nos réformés, procura cette assemblée [1]. Tout le parti qui défendoit le sens figuré, dont ce prince étoit lui-même, y étoit assemblé, à la réserve des Suisses et des Bohémiens. Mais ceux-ci avoient envoyé leur déclaration, par laquelle ils se soumettoient à ce qui seroit résolu : et pour les Suisses, le palatin fit déclarer par son ambassadeur qu'il s'en tenoit assuré. Le dessein de cette assemblée, comme il paroît tant par le discours du député lorsqu'il en fit l'ouverture, que par le consentement unanime de tous les autres députés, étoit de dresser une commune Confession de foi de ces églises [2]; et la raison qui avoit porté le palatin à faire cette proposition, c'est que les luthériens d'Allemagne, après avoir fait ce fameux livre de la Concorde dont nous avons souvent parlé, devoient tenir une assemblée à Magdebourg, pour y prononcer d'un commun accord l'approbation de ce livre, et à la fois la condamnation de tous ceux qui ne voudroient pas y souscrire; en sorte qu'étant déclarés hérétiques, ils fussent exclus de la tolérance que l'empire avoit accordée sur le sujet de la religion. Par ce moyen tous les défenseurs du sens figuré étoient proscrits, et le monstre de l'ubiquité soutenu dans ce livre étoit établi. Il étoit de l'intérêt de ces églises que l'on vouloit condamner, de paroître alors nombreuses, puissantes et unies. On les décrioit comme ayant chacune leur Confession de foi particulière; et les luthériens réunis sous le nom commun de la Confession d'Augsbourg, se portoient aisément à proscrire un parti que sa désunion faisoit mépriser.

On y couvroit néanmoins le mieux qu'on pouvoit un si grand mal par des paroles spécieuses; et le député palatin disoit que toutes ces Confessions de foi, « conformes dans la doctrine, ne différoient que dans la méthode, et dans la manière de parler. » Mais il savoit bien le contraire; et les différences n'étoient que trop réelles pour ces églises. Quoi qu'il en soit, il leur importoit, pour arrêter les luthériens, de

1. *Act. auth. Blond.*, pag. 59. — 2. Ibid., pag. 60.

leur faire voir leur union par une Confession de foi aussi reçue entre eux tous, que l'étoit celle d'Augsbourg dans le parti luthérien. Mais on avoit un dessein encore plus général : car en faisant cette nouvelle Confession de foi commune aux défenseurs du sens figuré, on vouloit chercher des expressions dont les luthériens défenseurs du sens littéral pussent convenir, et faire par ce moyen un même corps de tout le parti qui se disoit réformé. Les députés n'avoient point de meilleur moyen d'empêcher la condamnation dont le parti luthérien les menaçoit. C'est pourquoi le décret qu'ils firent sur cette « commune Confession de foi » fut tourné de cette sorte : « Qu'il la falloit faire claire, pleine et solide, avec une claire et briève réfutation de toutes les hérésies de ce temps; en tempérant néanmoins tellement le style, qu'on attirât plutôt que d'aigrir ceux qui confessent purement la Confession d'Augsbourg, autant que la vérité le pourroit permettre [1]. »

La faire claire, la faire pleine, la faire solide, cette Confession de foi, avec une claire et courte réfutation de toutes les hérésies de ce temps, c'étoit une grande affaire, de beaux mots, mais une chose bien difficile, pour ne pas dire impossible, parmi des gens dont les sentiments étoient divers : surtout pour n'irriter pas davantage les luthériens si zélés défenseurs du sens littéral, il falloit passer bien légèrement sur la présence réelle, et sur les autres articles si souvent marqués. On nomma les théologiens « bien instruits des maux de l'Église, » c'est-à-dire des divisions de la Réforme, et des Confessions de foi qui la partageoient. Rodolphe Gaultier et Théodore de Bèze, ministres l'un de Zurich et l'autre de Genève, « devoient mettre la dernière main à l'ouvrage, » qu'on devoit ensuite envoyer « à toutes les Églises pour être lu, examiné, corrigé et augmenté comme on le trouveroit à propos. »

Pour préparer un ouvrage d'un si grand raffinement, et empêcher la condamnation que les luthériens alloient faire éclore, on résolut d'écrire au nom de toute l'assemblée une lettre qui fût capable de les adoucir. On leur dit donc que « cette assemblée avoit été convoquée de plusieurs endroits du monde chrétien, pour s'opposer aux entreprises du pape, après les avis qu'on avoit eus qu'ils réunissoit contre eux les plus puissants princes de la chrétienté : » c'étoit à dire, l'empereur, le roi de France, et le roi d'Espagne; mais que « ce qui les avoit le plus affligés étoit que quelques princes d'Allemagne, qui invoquent, disoient-ils, le même Dieu que nous, » comme si les catholiques en avoient un autre, « et détestoient avec nous la tyrannie de l'antechrist romain; se préparoient à condamner la doctrine de leurs églises; et qu'ainsi, parmi les malheurs qui les accabloient, ils se voyoient attaqués par ceux dont la vertu et la sagesse faisoit la meilleure partie de leur espérance. »

Ensuite ils représentoient à ceux de la Confession d'Augsbourg, que le pape en ruinant les autres églises ne les épargneroit pas : « car comment, poursuivent-ils, haïroit-il moins ceux qui les premiers lui ont

1. *Act. auth. Blond.*, pag. 62.

donné le coup mortel ? » c'est-à-dire les luthériens, qu'ils mettent par ce moyen à la tête de tout le parti. Ils proposent un concile libre pour s'unir entre eux, et s'opposer à l'ennemi commun. Enfin, après s'être plaints qu'on les vouloit condamner sans les ouïr, ils disent que la controverse qui les divise le plus d'avec ceux de la Confession d'Augsbourg, c'est-à-dire celle de la cène et de la présence réelle, n'a pas tant de difficulté qu'on s'imagine, et qu'on leur fait tort en les accusant de rejeter la Confession d'Augsbourg. Mais ils ajoutent qu'elle avoit besoin d'explication en quelques endroits, et que Luther même et Mélanchthon y avoient fait quelques corrections, par où ils en entendent manifestement ces diverses éditions où l'on a fait les changements que nous avons vus durant la vie de Luther et de Mélanchthon.

L'année suivante les calvinistes de France tinrent leur synode national de Sainte-Foi, où ils donnèrent pouvoir de changer la Confession de foi qu'ils avoient si solennellement présentée à nos rois, et qu'ils se glorifioient de soutenir jusqu'à répandre tout leur sang. Le décret en est mémorable : il y est porté « qu'après avoir vu les instructions de l'assemblée tenue à Francfort par le moyen du duc Jean Casimir, « ils entrent dans le dessein » de lier en une sainte union de pure doctrine toutes les églises *réformées de la chrétienté*, dont certains théologiens protestants vouloient condamner la plus grande et saine partie ; et approuvent le dessein de faire et dresser un formulaire de Confession de foi commune à toutes les églises, aussi bien que l'invitation faite nommément aux églises de ce royaume, pour envoyer au lieu assigné gens bien approuvés et autorisés avec ample procuration, pour traiter, accorder et décider de tous les points de la doctrine, et autres choses concernant l'union, repos, et conservation de l'Église et du pur servie de Dieu. » En exécution de ce projet ils nomment quatre députés pour dresser cette commune Confession de foi; mais avec un pouvoir beaucoup plus ample que celui qu'on leur avoit demandé dans l'assemblée de Francfort. Car au lieu que cette assemblée, qui n'avoit pu croire que les églises pussent convenir d'une Confession de foi sans la voir, avoit ordonné qu'après qu'elle auroit été composée par certains ministres et limée par d'autres, elle seroit envoyée à toutes les églises pour l'examiner et corriger ; ce synode facile au delà de tout ce qu'on avoit pu imaginer, non-seulement « donne charge expresse » à ces quatre députés « de se trouver aux lieu et jour assignés, avec amples procurations tant des ministres, qu'en particulier de monseigneur le vicomte de Turenne; » mais y ajoute de plus, « qu'en cas même qu'on n'eût le moyen d'examiner par toutes les provinces cette Confession de foi, on se remet à leur prudence et sain jugement pour accorder et conclure tous les points qui seront mis en délibération, soit pour la doctrine, ou autres choses concernant le bien, union et repos de toutes les églises[1]. »

Voilà donc manifestement, par l'autorité de tout un synode natio-

1. *Hist. de l'ass. de Franc. Act. auth. Blond.*, pag. 63; *Syn. de Sainte-Foi* pag. 5, 6.

nal, la foi des églises prétendues de France entre les mains de quatre ministres et de M. de Turenne, avec pouvoir d'en régler ce qu'il leur plairoit; et ceux qui ne veulent pas qu'on puisse s'en rapporter à toute l'Église dans les moindres points de la foi, s'en rapportent à leurs députés.

On s'étonnera peut-être de voir M. de Turenne nommé entre les docteurs; mais c'est que ce « bien, union et repos de toutes les églises, » pour lequel on faisoit la députation, disoit beaucoup plus qu'il ne paroissoit d'abord. Car le duc Jean Casimir et Henri de la Tour, vicomte de Turenne, qu'on député avec les ministres, songeoient à établir ce repos par autre chose que par des discours et des Confessions de foi : mais elles entroient nécessairement dans la négociation; et l'expérience avoit fait voir qu'on ne pouvoit liguer comme il faut ces églises nouvellement réformées, sans auparavant convenir dans la doctrine. Toute la France étoit embrasée des guerres civiles; et le vicomte de Turenne jeune alors, mais plein d'esprit et de valeur, que le malheur des temps avoit entraîné dans le parti depuis deux ou trois ans seulement, s'y étoit donné d'abord tant d'autorité, moins encore par son illustre naissance qui le lioit aux plus grandes maisons du royaume, que par sa haute capacité et par sa valeur, qu'il étoit déjà lieutenant du roi de Navarre, depuis Henri IV. Un homme de ce génie entra aisément dans le dessein de réunir tous les protestants : mais Dieu ne permit pas qu'il en vînt à bout. On trouva les luthériens intraitables; et les Confessions de foi, malgré la résolution qu'on avoit prise unanimement de les changer toutes, subsistèrent comme contenant la pure parole de Dieu, à laquelle il n'est permis ni d'ôter ni d'ajouter.

Nous voyons que l'année d'après, c'est-à-dire en 1579, on espéroit encore l'union : puisque les calvinistes des Pays-Bas écrivirent en commun aux luthériens auteurs du livre de la Concorde, à Kemnice, à Chytré, à Jacques-André, et aux autres outrés défenseurs de l'ubiquité, qu'ils ne laissoient pas d'appeler non-seulement leurs frères, mais leur chair; tant leur union étoit intime malgré des divisions si considérables; les invitant « à prendre des conseils modérés, à entrer dans les moyens d'union pour lesquels le synode de France (c'étoit celui de Sainte-Foi) avoit nommé des députés; et à l'exemple, disent-ils, de nos saints pères, Luther, Zuingle, Capiton, Bucer, Mélanchthon, Bullinger, Calvin, » qui s'étoient entendus comme on a vu. Voilà donc les pères communs des sacramentaires et des luthériens; voilà ceux dont les calvinistes vantent la concorde et les conseils modérés.

Tous ces desseins d'union furent sans effet; et les défenseurs du sens figuré, loin de pouvoir convenir d'une commune Confession de foi avec les luthériens défenseurs du sens littéral, n'en purent pas même convenir entre eux. On en renouvela souvent la proposition, et encore presque de nos jours en l'an 1614 au synode de Tonneins; ce qui fut suivi en 1615 des expédients proposés par le célèbre Pierre Dumoulin. Mais quoiqu'il en eût été remercié par le synode de l'Ile-de-France, tenu la même année au bourg d'Ay en Champagne[1], et qu'il eût le

1. *Act. auth. Blond.*, pag. 72,

crédit qu'on sait non-seulement en France parmi ses confrères, mais encore en Angleterre et dans tout son parti; tout demeura inutile. Les Églises qui défendent le sens figuré ont reconnu le mal essentiel de leur désunion; mais elles ont reconnu en même temps qu'il étoit irremédiable : et cette commune Confession de foi tant désirée et tant recherchée est devenue une idée de Platon.

Ce seroit une partie de l'histoire de rapporter les réponses des ministres à ce décret de Sainte-Foi après qu'il eut été produit[1]. Mais tout tombe par le récit que je viens de faire. Les uns disoient qu'il s'agissoit seulement d'une tolérance mutuelle : mais on voit bien qu'une commune Confession de foi n'y eût pas été nécessaire, puisque l'effet de cette tolérance n'est pas de se faire une foi commune, mais de se souffrir mutuellement chacun dans la sienne. D'autres, pour excuser le grand pouvoir qu'on donnoit à quatre députés de décider de la doctrine, ont répondu que c'est qu'on savoit « à peu près » de quoi on pouvoit convenir[2]. Cet « à peu près » est admirable. On est sans doute peu délicat sur les questions de la foi, quand on se contente de savoir « à peu près » ce qu'il en faut dire; et on sait encore bien peu à quoi s'en tenir, quand faute de le savoir on est contraint de donner à des députés un pouvoir indéfini de conclure tout ce qu'ils voudront. Le ministre Claude répondoit qu'on savoit précisément ce qu'on pouvoit dire; et que si les députés eussent passé outre, on eût été en droit de les désavouer comme gens qui auroient outrepassé leur pouvoir[3]. Je le veux : mais cette réponse ne satisfait pas à la principale difficulté. C'est enfin que pour complaire aux luthériens il eût fallu leur abandonner tout ce qui tendoit à exclure tant la présence réelle que les autres points contestés avec eux, c'est-à-dire changer manifestement dans des articles si considérables une profession de foi qu'on dit expressément contenue dans la parole de Dieu.

Il se faut bien garder de confondre ensemble ce qu'on voulut faire alors et ce qu'on a fait depuis, en recevant les luthériens à la communion au synode de Charenton en 1631. Cette dernière action marque seulement que les calvinistes peuvent supporter la doctrine luthérienne comme une doctrine qui ne donne aucune atteinte aux fondements de la foi. Mais certainement c'est autre chose de supporter dans la Confession de foi des luthériens ce qu'on croit y être une erreur; autre chose de supprimer dans la sienne propre ce qu'on y croit une vérité révélée de Dieu, et déclarée expressément par sa parole. C'est ce qu'on avoit résolu de faire dans l'assemblée de Francfort et au synode de Sainte-Foi : c'est ce qu'on auroit exécuté s'il avoit plu aux luthériens : de sorte qu'il n'a tenu qu'aux défenseurs de la présence réelle qu'on n'ait effacé tout ce qui la choque dans les Confessions de foi des sacramentaires. Mais c'est qu'on s'expose à changer souvent quand on a une fois changé : une Confession de foi qui change la doctrine des siècles passés montre dès là qu'elle peut elle-même être changée; et il ne

1. *Expos.*, art. 20. — 2. Anon., 2 rép., pag. 365.
3. M. Claude dans la *Conf. Nog.*, *Rép. à l'Exp.*, pag. 146.

faut pas s'étonner que le synode de Sainte-Foi ait cru pouvoir corriger en 1578 ce que le synode de Paris avoit établi en 1559.

Tous ces moyens d'accommodement dont nous venons de parler, loin de diminuer la désunion de nos réformés, l'ont augmentée. On voyoit des gens qui, sans bien savoir encore à quoi s'en tenir, avoient commencé par rompre avec toute la chrétienté. On sentoit une religion bâtie sur le sable, qui n'avoit pas même de stabilité dans ses Confessions de foi, quoique faites avec tant de soin et publiées avec tant d'appareil. On ne pouvoit se persuader qu'on n'eût pas le droit d'innover dans une religion si changeante; et c'est ce qui produisit les nouveautés de Jean Fischer ou le Pescheur, connu sous le nom de Piscator, et celles d'Arminius.

L'affaire de Piscator nous apprendra beaucoup de choses importantes; et je demande qu'il me soit permis de la rapporter tout au long, d'autant plus qu'elle est peu connue par la plupart de nos réformés.

Piscator enseignoit la théologie dans l'académie de Herborne, ville du comté de Nassau, vers la fin du siècle passé. En examinant la doctrine de la justice imputée, il dit que la justice de Jésus-Christ, qui nous étoit imputée, n'étoit pas celle qu'il avoit pratiquée dans tout le cours de sa vie; mais celle qu'il avoit subie en portant volontairement la peine de notre péché sur la croix : c'étoit à dire que la mort de Notre-Seigneur étant le sacrifice du prix infini par lequel il avoit satisfait et payé pour nous, c'étoit aussi par cet acte seul que le Fils de Dieu étoit proprement sauveur; sans qu'il fût besoin d'y en joindre d'autres, parce que celui-ci étoit suffisant : de sorte que si nous avions à être justifiés par imputation, c'étoit par celle de cet acte, en vertu duquel précisément nous nous trouvions quittes envers Dieu, et « où l'original de la sentence portée contre nous avoit été effacé, » comme dit saint Paul[1], « par le sang qui pacifie le ciel et la terre. »

Cette doctrine fut « détestée » par nos calvinistes dans le synode de Gap en 1683, comme contraire aux articles 18, 20 et 22 de la Confession de foi; et on arrête « qu'il sera écrit à M. Piscator, et à l'université en laquelle il enseigne[2]. »

Il est certain que ces trois articles ne décidoient rien sur l'affaire de Piscator : c'est pourquoi nous ne voyons plus qu'on ait parlé des articles 20 et 22. Et pour le 18ᵉ, où l'on prétendit toujours qu'étoit la décision, il ne disoit autre chose sinon que « nous étions justifiés pa. l'obéissance de Jésus-Christ, laquelle nous étoit allouée, » sans spécifier quelle obéissance; de sorte que Piscator n'avoit point de peine à se défendre de la Confession de foi. Mais puisqu'on veut qu'il ait innové, au préjudice de la Confession des prétendus réformés de ce royaume, qui avoit été souscrite par ceux des Pays-Bas, j'y consens.

On écrivit à Piscator de la part du synode, ainsi qu'il avoit été résolu; et sa réponse modeste mais ferme dans son sentiment, fut lue au synode de la Rochelle en l'année 1607. Après cette lecture on fit ce

1. *Col.* II, 14. — 2. *Syn. de Gap.*, *De la Conf. de foi.*

décret : « Sur les lettres du docteur Jean Piscator, professeur en l'académie de Herborne, responsives à celle du synode de Gap, pour raison de sa doctrine, où il établit la justification par la seule obéissance de Christ en sa mort et passion, imputée à justice aux croyants, et non par l'obéissance de sa vie : La compagnie, *n'approuvant* la division des causes si conjointes, a déclaré que toute l'obéissance de Christ en sa vie et en sa mort nous est imputée pour l'entière rémission de nos péchés, *comme n'étant qu'une seule et même obéissance.* »

Sur ces dernières paroles, je demanderais volontiers à nos réformés pourquoi ils requièrent, pour nous mériter la rémission des péchés, non-seulement l'obéissance de la mort, mais encore celle de toute la vie de Notre-Seigneur : est-ce que le mérite de Jésus-Christ mourant n'est pas infini, et dès là plus que suffisant à notre salut ? Ils ne le diront pas; et il faudra donc qu'ils disent que ce qu'on requiert comme nécessaire après un mérite infini n'en ôte ni l'infinité, ni la suffisance : mais en même temps il s'ensuit que considérer Jésus-Christ comme continuant son intercession par sa présence non-seulement dans le ciel, mais encore sur nos autels dans le sacrifice de l'eucharistie, ce n'est rien ôter à l'infinité de la propitiation faite à la croix ; c'est seulement, comme parle le synode de la Rochelle, ne vouloir pas diviser des « choses conjointes, » et regarder tout ce qu'a fait Jésus-Christ dans sa vie, tout ce qu'il a fait dans sa mort, et tout ce qu'il fait encore, soit dans le ciel où il se présente pour nous à son Père, soit sur nos autels où il est présent d'une autre sorte, comme la continuation d'une même intercession et d'une même obéissance, qu'il a commencée dans sa vie, qu'il a consommée dans sa mort, et qu'il ne cesse de renouveler et dans le ciel et dans les mystères, pour nous en faire une vive et perpétuelle application.

La doctrine de Piscator eut ses partisans. On ne trouvoit rien contre lui dans les articles XVIII, XX et XXII de la Confession de foi. En effet, on abandonna les deux derniers, pour s'arrêter au XVIII[e] qui ne disoit pas davantage, comme on a vu ; et afin de pousser à bout Piscator et sa doctrine, on en vint, dans le synode national de Privas, jusqu'à obliger tous les pasteurs à souscrire expressément contre Piscator, en ces termes : « Je soussigné N..., sur le contenu en l'article XVIII de la Confession de foi des Églises réformées, touchant notre justification, déclare et proteste que *je l'entends selon le sens reçu en nos Églises, approuvé par les synodes nationaux, et conforme à la parole de Dieu :* qui est que Notre-Seigneur Jésus-Christ a été sujet à la loi morale et cérémoniale, non-seulement pour notre bien, mais en notre place; et que toute l'obéissance qu'il a rendue à la loi nous est imputée ; et que notre justification consiste non-seulement en la rémission des péchés, mais en l'imputation de la justice active : et *m'assujettissant à la parole de Dieu*, je crois que « le Fils de l'homme est venu pour servir, et non pour être servi, » et qu'il a servi pour ce qu'il est venu ; *promettant de ne me départir jamais de la doctrine reçue en nos Églises, et de m'assujettir aux règlements des synodes nationaux sur ce sujet.*

A quoi sert à la justice imputée que Jésus-Christ soit « venu pour

servir, et non pour être servi; » et ce que fait ce passage venu tout à coup sans liaison au milieu de ce décret, le devine qui pourra. Je ne vois pas aussi à quoi nous sert l'imputation de la loi « cérémoniale, » qui n'a jamais été faite pour nous; ni pour quelle raison il a fallu que Jésus-Christ y fût « sujet non-seulement pour notre bien, mais en notre place. » Je comprends bien comment Jésus-Christ, ayant dissipé par sa mort les ombres et les figures de la loi, nous a laissés libres de la servitude des lois cérémonielles, qui n'étoient qu'ombres et figures : mais qu'il ait fallu pour cela qu'il y ait été sujet en notre place, la conséquence en seroit pernicieuse; et on concluroit de même qu'il nous a aussi déchargés de la loi morale en l'accomplissant. Tout cela montre le peu de justesse de nos réformés, plus soigneux d'étaler de l'érudition, et de jeter en l'air de grands mots, que de parler avec précision dans leurs décrets.

Je ne sais pourquoi l'affaire de Piscator tenoit si extraordinairement au cœur à nos réformés de France, ni pourquoi le synode de Privas en étoit venu aux dernières précautions, en ordonnant la souscription que nous avons vue. Il falloit du moins s'en tenir là. Un formulaire de foi qu'on fait souscrire à tous les pasteurs, doit expliquer la matière pleinement et précisément. Néanmoins, après cette souscription et tous les décrets précédents, on eut besoin de faire encore une nouvelle déclaration, au synode de Tonneins en 1614. Quatre grands décrets coup sur coup, et en termes si différents, sur un article particulier, et dans une matière si bornée, c'est assurément beaucoup : mais dans la nouvelle réforme on trouve toujours quelque chose qu'il faut ajouter ou diminuer; et jamais on n'y explique la foi si sincèrement, ni avec une si pleine suffisance, qu'on s'en tienne précisément aux premières décisions.

Pour achever cette affaire, je ferai une courte réflexion sur le fond de la doctrine, et quelques autres réflexions sur la procédure.

Sur le fond, j'entends bien que la mort de Jésus-Christ, et le payement qu'il a fait pour nous à la justice divine, de la peine dont nous étions redevables envers elle, nous est imputé comme on impute à un débiteur le payement que sa caution fait à sa décharge. Mais que la justice parfaite accomplie par Notre-Seigneur dans sa vie et dans sa mort, et l'obéissance absolue qu'il a rendue à la « loi » nous soit imputée ou, comme on parle, « allouée » dans le même sens que le payement de la caution est imputé au débiteur; c'est dire que par sa justice il nous décharge de l'obligation d'être gens de bien, comme par son supplice il nous décharge de l'obligation de subir celui que nos péchés avoient mérité.

J'entends donc et très-clairement d'une autre matière à quoi il nous sert d'avoir un Sauveur d'une sainteté infinie. Car par là je le vois seul digne de nous impétrer toutes les grâces nécessaires pour nous faire justes. Mais que formellement nous soyons faits justes, parce Jésus-Christ l'a été, et que sa justice nous soit allouée comme s'il avoit accompli la loi à notre décharge; ni l'Écriture ne le dit, ni aucun homme de bon sens ne le peut entendre.

Par ce moyen, en comptant pour rien la justice que nous avons intérieurement, et celle que nous pratiquons par la grâce, on nous fait tous dans le fond également justes, parce que la justice de Jésus-Christ, qu'on suppose être la seule qui nous rende justes, est infinie.

On ravit aussi aux élus de Dieu la couronne de justice, que le juste Juge réserve à chacun en particulier; puisqu'on suppose qu'ils ont tous la même justice, qui est infinie : ou si enfin on avoue que cette justice infinie nous est allouée par divers degrés, suivant que nous en approchons plus ou moins par la justice particulière que la grâce met en nous, c'est avec des expressions extraordinaires ne dire que la même chose que les catholiques.

Voilà en peu de paroles ce que j'avois à dire sur le fond. J'aurai encore plus tôt fait sur la procédure : elle n'a rien que de foible, rien de grave ni de sérieux. L'acte le plus important est le formulaire de souscription ordonné au synode de Privas : mais d'abord on n'y songe pas seulement à convaincre Piscator par les Écritures. Il s'agissoit d'établir « que l'obéissance de Jésus-Christ, par laquelle il a accompli toute la loi dans sa vie et dans sa mort, nous est allouée pour nous rendre justes; » ce qu'on appelle dans le formulaire de Privas, comme on avoit fait à Gap, l'imputation de la justice active.

Or tout ce qu'on a pu trouver en quatre synodes pour établir cette doctrine, et l'imputation de cette justice active par les Écritures, c'est que « le Fils de l'homme est venu non pas pour être servi, mais pour servir; » passage si peu convenant à la justice imputée, qu'on ne peut pas même entrevoir pourquoi il est allégué.

C'est-à-dire que, dans la nouvelle réforme, pourvu qu'on ait nommé la parole de Dieu avec emphase, et qu'ensuite on ait jeté un passage en l'air, on croit avoir satisfait à la profession qu'on a faite de n'en croire que l'Écriture en termes exprès. Les peuples sont éblouis de ces magnifiques promesses, et ne sentent pas même ce que fait sur eux l'autorité de leurs ministres, quoique ce soit elle au fond qui les détermine.

Non-seulement on n'a rien prouvé contre Piscator par la parole de Dieu, mais encore on n'a rien prouvé par la Confession de foi qu'on lui opposoit.

Car nous avons vu d'abord qu'on abandonne à Privas les articles XX et XXII, qu'on avoit allégués à Gap. On se réduit au XVIII[e]; et comme il ne disoit rien que de général et d'indéfini, on s'avise de faire dire dans le formulaire : « Je déclare et proteste que j'entends l'article XVIII de notre Confession de foi, selon le sens reçu en nos Églises, approuvé par les synodes, et conforme à la parole de Dieu. »

La parole de Dieu eût suffi seule : mais comme on en disputoit, pour finir il en fallut revenir à l'autorité des choses jugées, et s'en tenir à l'article de la Confession de foi, « en l'entendant, » non selon ses termes précis, mais « selon le sens reçu dans les Églises, et approuvé dans les synodes nationaux; » ce qui enfin règle la dispute par la tradition, et nous montre que le moyen le plus assuré pour entendre ce qui est écrit, c'est de voir comment on l'a toujours entendu.

Voilà ce qui se passa dans l'affaire de Piscator, en quatre synodes nationaux. Le dernier avoit été celui de Tonneins, tenu en 1614, où, après la souscription ordonnée dans le synode de Privas, tout paroissoit défini de la manière du monde la plus sérieuse; et néanmoins ce n'étoit rien : car l'année d'après, sans aller plus loin, c'est-à-dire en 1615, Dumoulin, le plus célèbre de tous les ministres, s'en moqua ouvertement avec l'approbation de tout un synode; en voici l'histoire.

On étoit toujours inquiet dans le parti de la réforme opposé au luthéranisme, de n'y avoir jamais pu parvenir à une commune Confession de foi qui en réunît tous les membres, comme la Confession d'Augsbourg réunissoit les luthériens. Tant de diverses Confessions de foi montroient un fond de division qui affoiblissoit le parti. On revint donc encore une fois au dessein de les réunir. Dumoulin en proposa les moyens dans un écrit envoyé au synode de l'Ile-de-France. Tout alloit à dissimuler les dogmes dont on ne pouvoit convenir; et Dumoulin écrit en termes formels que parmi les choses qu'il faudra « dissimuler » dans cette nouvelle Confession de foi, il faut mettre la « question de Piscator, touchant la justification [1] : » une doctrine tant « détestée » par quatre synodes nationaux devient tout à coup indifférente, selon l'opinion de ce ministre; et le synode de l'Ile-de-France, de la même main dont il venoit de souscrire à la condamnation de Piscator, et la plume, pour ainsi dire, encore toute trempée de l'encre dont il avoit fait cette souscription, remercie Dumoulin, par lettres expresses, de cette ouverture [2] : tant il y a d'instabilité dans la nouvelle réforme, et tant on y sacrifie les plus grandes choses à cette commune Confession qui ne s'est pu faire.

Les paroles de Dumoulin sont trop mémorables pour n'être pas rapportées. « Là, » dit-il [3], dans cette assemblée qu'on tiendra pour cette nouvelle Confession de foi, « je ne voudrois point qu'on disputât de la religion : car depuis que les esprits se sont échauffés, ils ne se rendent jamais, et chacun en s'en retournant dit qu'il a vaincu : mais je voudrois que sur la table fût mise la Confession des Églises de France, d'Angleterre, d'Écosse, des Pays-Bas, du Palatinat, des Suisses, etc.; que de ces Confessions on tâchât d'en dresser *une commune*, en laquelle *on dissimulât* plusieurs choses, sans la connoissance desquelles on peut être sauvé, *comme est la question de Piscator* sur la justification, et plusieurs opinions subtiles proposées *par Arminius* sur le franc arbitre, la prédestination et la persévérance des saints. »

Il ajoute que Satan, qui « a corrompu l'Église romaine par le trop avoir, » c'est-à-dire « par l'avarice et l'ambition, tâche à corrompre les Églises » de la nouvelle réforme « par le trop savoir » c'est-à-dire par la curiosité, qui est en effet la tentation où succombent tous les hérétiques, et le piége où ils sont pris; et conclut que sur les voies d'accommodement « on aura fait une grande partie du chemin, si on veut se commander d'ignorer plusieurs choses, se contenter des nécessaires à salut, et se supporter dans les autres. »

1. *Act. auth. Blond.*, pièce VI, pag. 72. — 2. ibid. — 3. Ibid., n. 4

La question eût été d'en convenir : car si par les choses dont la connoissance est nécessaire à salut, il entend celles que chaque particulier est obligé à savoir expressément sous peine de damnation; cette commune Confession de foi est déjà faite dans le Symbole des apôtres, ou dans celui de Nicée. L'union que l'on feroit sur ce fondement s'étendroit bien loin au dela des Églises nouvellement réformées, et on ne pourroit s'empêcher de nous y comprendre : mais « si par la connoissance des choses nécessaires à salut » il entend la pleine explication de toutes les vérités expressément révélées de Dieu, qui n'en a révélé aucune dont la connoissance ne tende à assurer le salut de ses fidèles; « y dissimuler » ce que les synodes ont déclaré « expressément révélé de Dieu » avec « détestation » des erreurs contraires, c'est se moquer de l'Église, en tenir les décrets pour des illusions, même après les avoir signés; trahir sa religion et sa conscience.

Au reste, quand on verra que ce même Dumoulin, qui passe ici si légèrement avec les propositions de Piscator les propositions bien plus importantes d'Arminius, en fut dans la suite un des plus impitoyables censeurs; on reconnoîtra dans son procédé la perpétuelle inconstance de la nouvelle réforme qui accommode ses dogmes à l'occasion.

Pour achever le récit du projet de réunion qu'on fit alors; après cette commune Confession de foi du parti opposé aux luthériens, on vouloit encore en faire une plus vague et plus générale, où les luthériens seroient compris. Dumoulin développe ici toutes les manières dont on pourroit s'expliquer, « sans condamner ni la présence réelle, ni l'ubiquité, ni la nécessité du baptême[1], » ni les autres dogmes luthériens : et ce qu'il ne peut sauver par des équivoques ou des expressions vagues, il l'enveloppe le mieux qu'il peut dans le silence : il espère par ce moyen abolir les mots de « luthériens, de calvinistes, de sacramentaires, » et faire par ses équivoques qu'il ne reste plus aux protestants que le nom commun « d'Église chrétienne réformée. » Tout le synode de l'Ile-de-France applaudit à ce beau projet; et c'est après cette union qu'il seroit temps, poursuit Dumoulin, de solliciter d'accord l'Église romaine : mais il doute qu'on y réussît. Il a raison; car nous n'avons point d'exemple qu'en matière de religion elle ait jamais approuvé des équivoques, ou consenti à la suppression des articles qu'elle a crus une fois révélés de Dieu.

Au reste je n'accorde pas à Dumoulin, et aux autres du même parti, que les diversités de leurs Confessions de foi ne soient que dans la méthode et dans les expressions, ou bien en police et cérémonies; ou si c'étoit sur les matières de foi, que ce fût en choses qui n'étoient encore passées en loi ni règlement public : car on a pu voir et on verra le contraire dans toute la suite de cette histoire. Et peut-on dire, par exemple, que la doctrine de l'épiscopat, où l'Église d'Angleterre est si ferme, et qu'elle pousse si loin qu'elle ne reçoit les ministres calvinistes qu'en les ordonnant de nouveau, soit une affaire de langage, ou en tout cas de pure police et de pure cérémonie? N'est-ce

1. *Act. auth. Blond.*, n. 12, 13.

rien de regarder une Église comme n'ayant point de pasteurs légitimement ordonnés ? Il est vrai qu'on leur rend bien la pareille, puisqu'un fameux ministre du calvinisme a écrit ces mots : « Si quelqu'un des nôtres enseignoit la distinction de l'évêque et du prêtre, et qu'il n'y a pas de vrai ministère sans évêques, nous ne le pourrions souffrir dans notre communion, c'est-à-dire, au moins dans notre ministère[1]. » Les protestants anglois en sont donc exclus. Est-ce là un différend de peu d'importance ? Ce n'est pas ainsi qu'en parle le même ministre, puisqu'il demeure d'accord que « par ces différences, » qu'il veut appeler « petites, de gouvernement et de discipline, on se traite comme des excommuniés[2]. » Que si l'on vient au particulier de ces Confessions de foi, combien trouvera-t-on de points dans les unes qui ne sont point dans les autres ? Et en effet, si la différence n'étoit que dans les mots, il y auroit trop d'opiniâtreté à n'en pouvoir convenir après l'avoir si souvent tenté; si elle n'étoit qu'en cérémonies, la foiblesse seroit trop grande de s'y arrêter : mais c'est que chacun ressent qu'on n'est pas d'accord dans le fond : et si on se vante cependant d'être bien unis, cela ne sert qu'à confirmer que l'union de la nouvelle réformation est plus politique qu'ecclésiastique.

Il ne me reste qu'à prier nos frères de considérer les grands pas qu'ils ont vu faire, non pas à des particuliers, mais à leurs Églises en corps, sur des choses qu'on y avoit décidées avec toute l'autorité, disoit-on, de la parole de Dieu : cependant tous ces décrets n'ont rien été. C'est un style de la réforme de nommer toujours la parole de Dieu; on n'en croit pas pour cela davantage, et on supprime sans crainte ce qu'on avoit avancé avec une si grande autorité : mais il ne faut pas s'en étonner. Il n'y a rien de plus authentique dans la religion que des Confessions de foi : rien ne doit avoir été plus autorisé par la parole de Dieu, que ce que les calvinistes y avoient dit contre la présence réelle et contre les autres dogmes des luthériens. Ce n'étoit pas seulement Calvin qui avoit traité de « détestable l'invention de la présence corporelle: De corporali præsentiâ detestabile commentum[3] : » toute la réforme de France venoit de dire en corps par la bouche de Bèze, « qu'elle détestoit ce monstre et la consubstantiation » luthérienne, avec la « transsubstantiation » papistique[4]. Mais il n'y a rien de sincère ni de sérieux dans ces détestations de la présence réelle : puisqu'on a été prêt à retrancher tout ce qu'on avoit dit contre, et que ce retranchement se devoit faire non-seulement par un décret d'un synode national, mais encore par un commun résultat de tout le parti assemblé solennellement à Francfort. La doctrine du sens figuré, pour ne point parler ici des autres, après tant de combats et tant de martyres prétendus, seroit supprimée par un éternel silence, s'il avoit plu aux luthériens. L'Angleterre, la France, l'Allemagne, les Suisses, les Pays-Bas, en un mot tout ce qu'il y a de calvinistes dans le monde, ont consenti à la sup-

1. *Jur. Syst.*, pag. 214.
2. Ibid., *Av. aux Protest.*, n. 5, à la tête des *Préj. légit.*
3. *II Def. cont. Vestph.*, op. 83. — 4. Ci-dessus

pression. Comment donc peut-on demeurer si attaché à un dogme qu'on voit si peu révélé de Dieu, que par les vœux communs de tout le parti il est déjà retranché de la profession du christianisme?

LIVRE XIII.

Doctrine sur l'Antechrist, et variations sur cette matière depuis Luther jusqu'à nous.

SOMMAIRE. — Variations des protestants sur l'Antechrist. Vaines prédictions de Luther. Évasion de Calvin. Ce que Luther avoit établi sur cette doctrine est contredit par Mélanchthon. Nouvel article de foi ajouté à la Confession dans le synode de Gap. Fondement visiblement faux de ce décret. Cette doctrine méprisée dans la Réforme. Absurdités, contrariétés et impiétés de la nouvelle interprétation des prophéties, proposée par Joseph Mède, et soutenue par le ministre Jurieu. Les plus saints docteurs de l'Église mis au rang des blasphémateurs et des idolâtres.

Les disputes d'Arminius mettoient en feu toutes les Provinces-Unies, et il seroit temps d'en parler : mais comme ces questions et les décisions dont elles furent suivies sont d'une discussion plus particulière, avant que de m'y engager il faut rapporter un fameux décret du synode de Gap, dont j'ai différé le récit pour ne point interrompre l'affaire de Piscator.

Ce fut donc dans ce synode, et en 1603, qu'on fit un nouveau décret pour déclarer le pape Antechrist. On jugea ce décret de telle importance, qu'on en composa un nouvel article de foi qui devoit être le 31e; et on lui donnoit place après le 30e, parce que c'étoit là qu'il étoit dit que tous vrais pasteurs sont égaux : de sorte que ce qui fait dans le pape le caractère de l'Antechrist, c'est qu'il se dit supérieur des autres évêques. S'il est ainsi, il y a longtemps que l'Antechrist règne; et je ne sais pourquoi la réforme a été si lente à ranger parmi ce grand nombre d'antechrists qu'elle a introduits, saint Innocent, saint Léon, saint Grégoire et les autres papes, dont les Épîtres nous font voir à toutes les pages l'exercice de cette supériorité.

Au reste quand Luther exagéra tant cette nouvelle doctrine de la papauté antichrétienne, il le fit avec cet air de prophète que nous avons remarqué. Nous avons vu de quel ton il avoit prédit que la puissance pontificale alloit être anéantie[1], et comme sa prédication étoit ce souffle de Jésus-Christ par lequel l'homme de péché alloit tomber, sans armes, sans violence, sans qu'autre que lui s'en mêlât; tant il étoit ébloui et enivré de l'effet inespéré de son éloquence. Toute la réforme attendoit un prompt accomplissement de cette nouvelle prophétie. Comme on vit que le pape subsistoit toujours (car bien d'autres que Luther se briseront contre cette pierre) et que la puissance pontificale,

1. Ci-dessus, liv. I, n. 31.

loin de tomber par le souffle de ce faux prophète, se soutenoit contre la conjuration de tant de princes soulevés, en sorte que l'attachement du peuple de Dieu pour cette autorité sainte, qui fait le lien de son unité, redoubloit plutôt qu'il ne s'affoiblissoit par tant de révoltes; on se moqua de l'illusion des prophéties de Luther, et de la folle crédulité de ceux qui les avoient prises pour des oracles célestes. Calvin y trouva pourtant une excuse; et il dit à quelqu'un qui s'en moquoit, que « si le corps de la papauté subsistoit encore, l'esprit et la vie en étoient sortis : de manière que ce n'étoit plus qu'un corps mort [1]. » Ainsi on hasarde une prophétie; et quand l'événement n'y répond pas, on en sort par un tour d'esprit.

Mais on nous dit avec un air sérieux que c'est une prophétie non pas de Luther, mais de l'Écriture, et qu'on la voit avec évidence (car il le faut bien, puisque c'est un article de foi) dans saint Paul et dans Daniel. Pour ce qui est de l'Apocalypse, il ne plaisoit pas à Luther d'employer ce livre, ni de le recevoir dans son canon. Mais pour saint Paul, qu'y avoit-il de plus évident; puisque le pape « est assis dans le temple de Dieu [2]? » Dans l'Église, dit Luther, c'est-à-dire, sans difficulté, dans la vraie Église, dans le vrai temple de Dieu; n'y ayant dans l'Écriture aucun exemple qu'on appelle de ce nom un temple d'idoles : de sorte que le premier pas qu'il faut faire pour bien entendre que le pape est l'Antechrist, est de reconnoître pour la vraie Église celle dans laquelle il préside. La suite n'est pas moins claire. Qui ne voit que « le pape se montre comme un Dieu, en s'élevant au-dessus de tout ce qu'on adore [3], » principalement dans ce sacrifice tant condamné par nos réformés; où, pour se montrer Dieu, le pape confesse ses péchés avec tout le peuple, et s'élève au-dessus de tout, en priant et tous les saints et tous ses frères de demander pardon pour lui, déclarant aussi dans la suite, et dans la partie la plus sainte de ce sacrifice, qu'il espère ce pardon, « non par ses mérites, mais par bonté et par grâce, au nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur ? » Antechrist de nouvelle forme qui oblige tous ses adhérents à mettre leur espérance en Jésus-Christ, et qui, pour avoir toujours été le plus ferme défenseur de sa divinité, est mis par les sociniens à la tête de tous les antechrists comme le plus grand de tous, et le plus incompatible avec leur doctrine.

Mais encore, si un tel songe mérite qu'on s'y applique, lequel est-ce de tous les papes qui est « ce méchant et cet homme de péché » marqué par saint Paul? On ne voit dans l'Écriture de semblables expressions que pour caractériser quelque personne particulière. N'importe, c'est tous les papes, après saint Grégoire, comme on disoit autrefois; et comme on le dit à présent, c'est tous les papes depuis saint Léon, qui sont « cet homme de péché, ce méchant, » et cet Antechrist; encore qu'ils aient converti au christianisme l'Angleterre, l'Allemagne, la Suède, le Danemarck, la Hollande : si bien que tous

1. *Gratul. ad Ven. Presbyt. Opusc.*, pag. 331. — 2. *II Thess.*, II.
3. Ci-dessus, liv. III, n. 60.

ces pays, en embrassant la réforme, ont reconnu publiquement qu'ils avoient reçu le christianisme de l'Antechrist même.

Qui pourroit ici raconter les mystères que nos réformés ont trouvés dans l'Apocalypse, et les prodiges trompeurs de la bête qui font les miracles que Rome attribue aux saints et à leurs reliques; afin que saint Augustin, et saint Chrysostome, et saint Ambroise, et les autres Pères, dont on convient qu'ils ont annoncé de pareils miracles d'un consentement unanime, soient des précurseurs de l'Antechrist? Que dirai-je du caractère que la bête imprime sur le front, qui veut dire le signe même de la croix de Jésus-Christ, et le saint chrême dont on se sert pour l'y imprimer; afin que saint Cyprien, et tous les autres évêques devant et après, qui constamment, comme on en demeure d'accord, ont appliqué ce caractère, soient des antechrists, et les fidèles, qui l'ont porté dès l'origine du christianisme, marqués à la marque de la bête; et le signe du Fils de l'homme, le sceau de son adversaire? On se lasse de raconter ces impiétés; et je crois pour moi que ce sont ces impertinences et ces profanations du saint livre de l'Apocalypse, qu'on voyoit croître sans fin dans la nouvelle réforme, qui firent que les ministres eux-mêmes, las de les entendre, résolurent, dans le synode national de Saumur, que « nul pasteur n'entreprendroit l'exposition de l'Apocalypse sans le conseil du synode provincial[1]. »

Or, encore que les ministres n'aient cessé d'animer le peuple par ces idées odieuses d'antichristianisme, jamais on n'avoit osé les faire paroître dans les Confessions de foi, quelque envenimées qu'elles fussent toutes contre le pape. Le seul Luther avoit inséré parmi les articles de Smalcalde un long article de la papauté, qui ressemble plus à une outrageuse déclamation qu'à un article dogmatique, et il y avoit inséré cette doctrine[2] : mais nul autre n'avoit suivi cet exemple. Bien plus, lorsque Luther proposa l'article, Mélanchthon refusa de le souscrire[3]; et nous lui avons vu dire, du commun consentement de tout le parti, que la supériorité du pape étoit un si grand bien pour l'Eglise, qu'il la faudroit établir si elle n'étoit pas établie[4] : cependant c'est précisément dans cette supériorité que nos réformés reconnurent le caractère de l'Antechrist dans le synode de Gap en 1603.

On y disoit que l'évêque de Rome « prétendoit domination sur toutes les Églises et pasteurs, et se nommoit Dieu. » En quel endroit? dans quel concile? dans quelle profession de foi? C'est ce qu'il falloit marquer, puisque c'étoit le fondement du décret. Mais on n'a osé; car on auroit vu qu'il n'y avoit à produire que quelque impertinent glossateur, qui disoit que d'une certaine manière, et au sens que Dieu dit aux juges, « Vous êtes des dieux, » le pape pouvoit être appelé Dieu. Grotius s'étoit moqué de cette objection de son parti, en demandant depuis quand on prenoit pour dogme reçu les hyperboles de quelque flatteur. Je suis bien aise de dire que le reproche qu'on fait au pape de « se nommer Dieu » n'a point d'autre fondement. Sur ce fondement on

1. *Syn. de Saumur*, 1596. — 2. Ci-dessus, liv. IV, n. 38. — 3. Ibid., n. 39.
4. Lib. V, n. 24.

décide « qu'il est proprement l'Antechrist, et le fils de perdition marqué dans la parole de Dieu, et la bête vêtue d'écarlate, que le Seigneur déconfira, comme il l'a promis, et comme il commençoit déjà : » et voilà ce qui devoit composer le trente et unième article de foi des prétendus réformés de France, selon le décret de Gap, chapitre de la Confession de foi. Ce nouvel article avoit pour titre : *Article omis.* Le synode de la Rochelle ordonna en 1607 que cet article de Gap, « comme très-véritable et conforme à ce qui étoit prédit dans l'Écriture, et que nous voyons en nos jours *clairement accompli*, seroit imprimé ès exemplaires de la Confession de foi qui seroient mis de nouveau sous la presse. » Mais on jugea de dangereuse conséquence de permettre à une religion tolérée à certaine condition, et sous une certaine Confession de foi, d'en multiplier les articles comme il plairoit à ses ministres; et on empêcha l'effet de ce décret du synode.

On demandera peut-être par quel esprit on s'étoit porté à cette nouveauté. Le synode même de Gap nous en découvre le secret. Nous y lisons ces paroles dans le chapitre de la Discipline : « Sur ce que plusieurs sont inquiétés pour avoir nommé le pape Antechrist, la compagnie proteste que c'est la créance et confession commune de *nous tous*, » par malheur omise pourtant dans toutes les éditions précédentes; « et que c'est un fondement de notre séparation de l'Église romaine : fondement tiré de l'Écriture et scellé par le sang de tant de martyrs. » Malheureux martyrs, qui versent leur sang pour un dogme profondément oublié dans toutes les Confessions de foi ! Mais il est vrai que depuis peu il est devenu le plus important de tous, et le sujet le plus essentiel de la rupture.

Écoutons ici un auteur, qui seul fait plus de bruit dans tout son parti que tous les autres ensemble, et à qui il semble qu'on ait remis la défense de la cause, puisqu'on ne voit plus que lui sur les rangs. Voici ce qu'il dit dans ce fameux livre intitulé : *l'Accomplissement des Prophéties.* Il se plaint avant toutes choses « que cette controverse de l'Antechrist ait langui depuis un siècle. On l'a malheureusement abandonnée par politique, et pour obéir aux princes papistes. Si on avoit perpétuellement mis devant les yeux des réformés cette grande et importante vérité, que le papisme est l'antichristianisme, ils ne seroient pas tombés dans le relâchement où on les voit aujourd'hui. Mais il y avoit si longtemps qu'ils n'avoient ouï dire cela, qu'ils l'avoient oublié [1]. » C'est donc ici un des fondements de la réforme : et cependant, poursuit cet auteur, il est arrivé, par un aveuglement manifeste, « qu'on se soit uniquement attaché à des controverses qui ne sont que des *accessoires;* et qu'on ait négligé celle-ci, que le papisme est l'empire antichrétien [2]. » Plus il s'attache à cette matière, plus son imagination s'échauffe. « Selon moi, continue-t-il, c'est ici une vérité si capitale, que sans elle on ne sauroit être vrai chrétien. » Et ailleurs : « Franchement, dit-il [3], je regarde si fort cela comme un article de

1. *Avis,* tom. I, pag. 48. — 2. Ibid., pag. 48 et suiv.
3. *Acc. des Prop.*, 1 part., c. XVI, pag. 292.

foi des vrais chrétiens, que je ne saurois tenir pour bons chrétiens ceux qui nient cette vérité, après que les événements et les travaux de tant de grands hommes l'ont mise dans une si grande évidence. » Voici un nouvel article fondamental, dont on ne s'étoit pas encore avisé, et qu'au contraire on « avoit malheureusement abandonné » dans la réforme: « car, ajoute-t-il[1], cette controverse étoit si bien amortie, que nos adversaires la croyoient morte, et ils s'imaginoient que nous avions renoncé à cette prétention, *et à ce fondement* de toute notre réforme. »

Il est vrai, pour moi, que depuis que je suis au monde je n'ai jamais trouvé parmi nos prétendus réformés aucun homme de bon sens qui fît fort sur cet article : de bonne foi, ils avoient honte d'un si grand excès; et ils étoient plus en peine de nous excuser les emportements de leurs gens qui avoient introduit au monde ce prodige, que nous ne l'étions à le combattre. Les habiles protestants nous déchargeoient de ce soin. On sait ce qu'a écrit sur ce sujet le savant Grotius, et combien clairement il a démontré que le pape ne pouvoit être l'Antechrist[2]. Si l'autorité de Grotius ne paroît pas assez considérable à nos réformés, parce qu'en effet ce savant homme, en étudiant soigneusement les Écritures et en lisant les anciens auteurs ecclésiastiques, s'est désabusé peu à peu des erreurs où il étoit né; le docteur Hammond, ce savant anglais, n'étoit pas suspect dans le parti. Cependant il ne s'est pas moins attaché que Grotius à détruire les rêveries des protestants sur l'antichristianisme imputé au pape.

Ces auteurs, avec quelques autres, qu'il plaît à notre ministre d'appeler « la honte et l'opprobre non-seulement de la réforme, mais encore du nom chrétien[3], étoient entre les mains de tout le monde, et recevoient des louanges non-seulement des catholiques, mais encore de tout ce qu'il y avoit de gens habiles et modérés parmi les protestants. M. Jurieu lui-même étoit ébranlé par leur autorité. C'est pourquoi, dans ses Préjugés légitimes, il nous donne tout ce qu'il dit de l'Antechrist comme une chose qui n'est pas unanimement reçue, comme une chose « indécise, » comme une peinture « de laquelle les traits sont applicables à divers sujets; dont quelques-uns sont déjà venus, et d'autres peut-être sont à venir[4]. Aussi l'usage qu'il en fait lui-même est d'en faire « un préjugé contre le papisme, » et non pas « une démonstration. » Mais cet article est redevenu à la mode: que dis-je? ce qui étoit « indécis » est devenu « le fondement de toute la réformamation. » « Car certainement, dit notre auteur[5], je ne la crois bien fondée, cette réformation, qu'à cause de cela, que l'Église que nous avons abandonnée est le véritable antichristianisme. » Qu'on ne se tourmente pas à chercher, comme on a fait jusqu'ici, les articles fondamentaux : voici le fondement des fondements, sans lequel la réforme seroit insoutenable. Que deviendra-t-elle donc si cette doctrine « que le papisme est le vrai antichristianisme » se détruit en l'exposant? La chose sera claire pour peu qu'on écoute.

1. *Avis*, etc. ; ibid., p. 49, 50. — 2. *Avis*, pag. 4 ; 1 part., col. XVI, pag. 291.
3. *Avis*, pag. 4. — 4. *Préj. lég.*, 1 part., c. IV, pag. 72, 73.
5. Ibid., pag. 50.

Il faut seulement songer que tout le mystère consiste à faire bien voir ce qui constitue cet antichristianisme prétendu. Il en faut ensuite marquer le commencement, la durée, et la fin la plus prompte qu'on pourra pour consoler ceux qui s'ennuient d'une si longue attente. On croit trouver dans l'Apocalypse[1] une lumière certaine pour développer ce secret; et on suppose, en prenant les jours pour années, que les douze cent soixante jours destinés dans l'Apocalypse à la persécution de l'Antechrist font douze cent soixante ans. Prenons tout cela pour vrai; car il ne s'agit pas de disputer, mais de rapporter historiquement la doctrine qu'on nous donne pour le fondement de la réforme.

D'abord on y est fort embarrassé de ces douze cent soixante ans de persécution. La persécution est fort lassante, et on voudroit bien trouver que ce temps finira bientôt : c'est ce que notre auteur témoigne ouvertement; car depuis les dernières affaires de France, « l'âme abîmée, dit-il[2], dans la plus profonde douleur que j'aie jamais ressentie, j'ai voulu pour ma consolation trouver des fondements d'espérer une prompte délivrance pour l'Église. » Occupé de ce dessein il va chercher « dans la source même des oracles sacrés, pour voir, dit-il[3], si le Saint-Esprit ne m'apprendroit point, *de la ruine prochaine* de l'empire antichrétien, quelque chose de plus sûr et de plus précis que ce que les autres interprètes y avoient découvert. »

On trouve ordinairement bien ou mal tout ce qu'on veut dans des prophéties, c'est-à-dire dans les lieux obscurs, et dans des énigmes, quand on y apporte de violentes préventions. L'auteur nous avoue les siennes : « Je veux, dit-il[4], avouer de bonne foi que j'ai abordé ces divins oracles plein de mes préjugés, et tout disposé à croire que nous étions près de la fin du règne et de l'empire de l'Antechrist. » Comme il se confesse prévenu lui-même, il veut aussi qu'on le lise « avec de favorables préventions : » alors il ne croit pas « qu'on puisse s'éloigner de ses pensées[5] : » tout passera aisément avec ce secours.

Le voilà donc bien convaincu, de son propre aveu, d'avoir apporté à la lecture des livres divins non pas un esprit dégagé de ses préjugés et par là prêt à recevoir toutes les impressions de la divine lumière; mais au contraire un esprit « plein de ses préjugés, rebuté de persécutions, qui vouloit absolument en trouver la fin, et la ruine prochaine de cet empire incommode. Il trouve que tous les interprètes remettent l'affaire à longs jours. Joseph Mède, qu'il avoit choisi pour son conducteur, et qui avoit en effet si bien commencé à son gré, s'est égaré à la fin : parce qu'au lieu qu'il espéroit sous un si bon guide « voir finir la persécution dans vingt-cinq ou trente ans; » pour accomplir ce que Mède suppose, il faudroit plusieurs siècles. « Nous voilà, dit-il[6], bien reculés, et bien éloignés de notre compte : il nous faudra encore attendre plusieurs siècles. » Cela n'accommode pas un homme si pressé de voir une fin, et d'annoncer de meilleures nouvelles à ses frères.

1. *Apoc.* XI, XII, XIII. — 2. *Avis*, pag. 4. — 3. Ibid. 7, 8. — 4. Ibid., pag. 8.
5 Ibid. pag. 53. — 6. *Acc.*, 2 part., ch. IV, pag. 60.

Mais enfin, malgré qu'il en ait, il faut trouver douze cent soixante ans de persécution bien comptés. Pour en trouver bientôt la fin, il en faut placer de bonne heure le commencement. La plupart des calvinistes avoient commencé ce compte lorsqu'on avoit, selon eux, commencé à dire la messe, et à adorer l'eucharistie; car c'étoit là le dieu Maozim, que l'Antechrist devoit adorer, selon Daniel[1]. Entre autres belles allégories, il y avoit un rapport confus entre Maozim et la messe. Crespin étale ce conte dans son Histoire des Martyrs[2]; et tout le parti est ravi de cette invention. Mais quoi! mettre l'adoration de l'eucharistie dans les premiers siècles, c'est trop tôt : dans le dixième ou dans le onzième, sous Bérenger, cela se peut : la réforme ne se soucie guère de ces siècles-là : mais enfin, à commencer douze cent soixante ans entiers au dixième et onzième siècle, il y avoit encore six cent soixante ans au moins de mauvais temps à essuyer : notre auteur en est rebuté; et son esprit lui serviroit de bien peu, s'il ne lui fournissoit quelque expédient plus favorable.

Jusqu'ici dans le parti on avoit respecté saint Grégoire. A la vérité on y trouvoit bien des messes, même pour les morts : bien des invocations de saints, bien des reliques, et, ce qui est bien fâcheux à la réforme, une grande persuasion de l'autorité de son siége. Mais enfin sa sainte doctrine et sa sainte vie imprimoient du respect. Luther et Calvin l'avoient appelé le dernier évêque de Rome : après ce n'étoit que papes et antechrists : mais pour lui, il n'y avoit pas moyen de le mettre dans ce rang. Notre auteur a été plus hardi; et dans ses Préjugés légitimes (car il commençoit dès lors à être inspiré pour l'interprétation de l'Apocalypse), après avoir souvent décidé, avec tous ses interprètes, que l'Antechrist commenceroit avec la ruine de l'empire romain, il déclare que « cet empire a cessé » quand Rome a cessé « d'être la capitale des provinces, quand cet empire fut démembré en dix parties, ce qui arriva à la fin du cinquième siècle, et au commencement du sixième[3]. C'est ce qu'il répète quatre ou cinq fois, afin qu'on n'en doute pas, et enfin il conclut ainsi : « Il est donc certain qu'au commencement du sixième siècle les corruptions de l'Église étoient assez grandes, et l'orgueil de l'évêque de Rome étoit déjà monté assez haut, pour que l'on puisse marquer *dans cet endroit* la première naissance de l'empire antichrétien. » Et encore : « On peut bien compter pour la naissance de l'empire antichrétien un temps dans lequel on voyoit déjà tous les germes de la corruption et de la tyrannie future[4]. » Et enfin : « Ce démembrement de l'empire romain en dix parties arriva environ l'an 500, un peu avant la fin du cinquième siècle, et dans le commencement du sixième[5]. » Il est donc clair que c'est de là qu'il faut commencer à compter les douze cent soixante ans assignés à la durée de l'empire du papisme.

Par malheur, on ne trouve pas l'Église romaine assez corrompue

1. *Dan.* XI, 38. — 2. *Hist. des Mart.*, par Cresp., liv. I.
3. *Préj. lég.*, 1 part., pag. 82. — 4. Ibid., pag. 83, 85.
5. Ibid., 128.

dans ce temps-là pour en faire une Église antichrétienne; car les papes de ces temps-là ont été les plus zélés défenseurs du mystère de l'incarnation et de la rédemption du genre humain, et tout ensemble des plus saints que l'Église ait eus. Il ne faut qu'entendre l'éloge que donne Denys le Petit[1], un homme si savant et si pieux, au pape saint Gélase, qui étoit assis dans la chaire de saint Pierre depuis l'an 492 jusqu'à l'an 496. On y verra que « toute la vie » de ce saint pape « étoit ou la lecture ou la prière : » ses jeûnes, sa pauvreté, et dans la pauvreté de sa vie son immense charité envers les pauvres, sa doctrine enfin, et sa vigilance qui lui faisoit regarder le moindre relâchement dans un pasteur comme un grand péril des âmes, composoient en lui un évêque tel que saint Paul l'avoit décrit. Voilà le pape que ce savant homme a vu dans la chaire de saint Pierre vers la fin du cinquième siècle, où l'on veut que l'Antechrist ait pris naissance. Encore cent ans après, saint Grégoire le Grand étoit assis dans cette chaire; et toute l'Église en Orient comme en Occident étoit remplie de la bonne odeur de ses vertus, parmi lesquelles éclatoient son humilité et son zèle. Néanmoins il étoit assis dans le siége qui « commençoit à devenir le siége d'orgueil, et celui de la bête[2]. » Voilà de beaux commencements pour l'Antechrist. Si ces papes avoient voulu être un peu plus méchants, et défendre avec un peu moins de zèle le mystère de Jésus-Christ et celui de la piété, le système cadreroit mieux : mais tout s'accommode; l'Antechrist ne faisoit encore que de naître[3], et dans ses commencements rien n'empêche qu'il ne fût saint, et très-zélé défenseur de Jésus-Christ et de son règne. Voilà ce que voyoit notre auteur au commencement de l'année 1685, et quand il composa ses Préjugés légitimes.

Lorsqu'il eut vu sur la fin de la même année la révocation de l'édit de Nantes, et toutes ses suites, ce grand événement lui fit changer ses prophéties, et avancer le temps de la destruction du règne de l'Antechrist. L'auteur voulut pouvoir dire qu'il espéroit bien la voir lui-même. Il publia en 1686 le grand ouvrage de l'Accomplissement des Prophéties, où il détermine la fin de la persécution antichrétienne à l'an 1710, ou au plus 1714 ou 1715. Au reste, il avertit son lecteur qu'après tout il croit difficile de marquer précisément l'année : « Dieu, » dit-il[4], « dans ses prophéties » *n'y regarde pas de si près.* Sentence admirable ! Cependant « on peut dire, » poursuit-il, « que cela doit arriver depuis l'an 1710, jusqu'à l'an 1715. » Voilà ce qui est certain et constamment au commencement du dix-huitième siècle, ce qu'il appelle persécution sera cessé : ainsi nous touchons au bout; à peine y a-t-il vingt-cinq ans. Qui des calvinistes zélés ne voudroit avoir patience, et attendre un si court terme ?

Il est vrai qu'il y a ici de l'embarras : car à mesure qu'on avance la fin des douze cent soixante ans, il en faut faire remonter le commence-

1. Præf. coll., *Decret. cod. hist.*, tom. I, pag. 183.
2. *Préj. lég.*, 1 part., pag. 147. — 3. Ibid., 128.
4. *Acc.*, 2 part., ch. II, pag. 18, 28.

ment, et établir la naissance de l'empire antichrétien toujours dans des temps plus purs. Ainsi, pour finir en 1710 ou environ, il faut avoir commencé la persécution antichrétienne en l'an 450 ou 54, sous le pontificat de saint Léon : et c'est aussi le parti que prend l'auteur après Joseph Mède, qui s'est rendu de nos jours célèbre en Angleterre par ses doctes rêveries sur l'Apocalypse, et sur les autres prophéties dont on se sert contre nous.

Il semble que Dieu ait eu dessein de confondre ces imposteurs en remplissant la chaire de saint Pierre des plus grands hommes et des plus saints qu'elle ait jamais eus, dans les temps que l'on en veut faire le siége de l'Antechrist. Peut-on seulement songer aux lettres et aux sermons où saint Léon inspire encore aujourd'hui avec tant de force à ses lecteurs la foi en Jésus-Christ, et croire qu'un Antechrist en ait été l'auteur? Mais quel autre pape a combattu avec plus de vigueur les ennemis de Jésus-Christ, a soutenu avec plus de zèle et la grâce chrétienne, et la doctrine ecclésiastique, et enfin a donné au monde une plus saine doctrine avec de plus saints exemples? Celui dont la sainteté se fit respecter par le barbare Attila, et sauva Rome du carnage, est le premier Antechrist, et la source de tous les autres. C'est l'Antechrist qui a tenu le quatrième concile général, si respecté par tous les vrais chrétiens; c'est l'Antechrist qui a dicté cette divine lettre à Flavien, qui a fait l'admiration de toute l'Église, où le mystère de Jésus-Christ est si hautement et si précisément expliqué, que les Pères de ce grand concile s'écrioient à chaque mot, « Pierre a parlé par Léon ! » au lieu qu'il falloit dire que l'Antechrist parloit par sa bouche, ou plutôt que Pierre et Jésus-Christ même parloient par la bouche de l'Antechrist. Ne faut-il pas avoir avalé jusqu'à la lie le breuvage d'assoupissement que boivent les prophètes de mensonge, et s'en être enivré jusqu'à vertige, pour annoncer au monde de tels prodiges?

A cet endroit de la prophétie le nouveau prophète a prévu l'indignation du genre humain, et celle des protestants, aussi bien que des catholiques : car il est forcé d'avouer que « depuis Léon Ier jusqu'à Grégoire le Grand » inclusivement, Rome a eu plusieurs bons évêques dont il faut faire autant d'antechrists; et il espère contenter le monde en disant que c'étoit des « antechrists commencés[1]. » Mais enfin, si les douze cent soixante ans de la persécution antichrétienne commencent alors, il faut ou abandonner le sens qu'on donne à la prophétie, ou dire que dès lors « la sainte cité fut foulée aux pieds par les gentils; les deux témoins, » c'est-à-dire « le petit nombre des fidèles, » mis à mort[2]; « la femme enceinte, » c'est-à-dire l'Église, « chassée dans le désert[3], » et tout au moins privée de son exercice public; que dès lors enfin commencèrent les exécrables « blasphèmes de la bête contre le nom de Dieu, et contre tous ceux qui habitent dans le ciel, et la guerre qu'elle devoit faire aux saints[4]. » Car il est expliqué en

1. *Acc.*, 2 part., ch. II, pag. 39, 40, 41.
2. *Apoc.* XI, 2, 7. *Acc. des proph.*, 2 part., c X, pag. 159.
3. *Apoc.* XII, 6, 14. — 4. Ibid. XIII, 5, 6.

termes exprès dans saint Jean, que tout cela devoit durer pendant les douze cent soixante jours qu'on veut prendre pour des années. Faire commencer ces blasphèmes, cette guerre, cette persécution antichrétienne, et ce triomphe de l'erreur dans l'Église romaine dès le temps de saint Léon, de saint Gélase, de saint Grégoire, et la faire durer pendant tous ces siècles, où constamment cette Église étoit le modèle de toutes les Églises, non-seulement dans la foi, mais encore dans la piété et dans les mœurs, c'est le comble de l'extravagance.

Mais encore, qu'a fait saint Léon pour mériter d'être le premier Antechrist? On n'est pas Antechrist pour rien. Voici les trois caractères qu'on donne à l'antichristianisme qu'il faut faire convenir au temps de saint Léon, et à lui-même, « l'idolâtrie, la tyrannie et la corruption des mœurs[1]. » On gémit d'avoir à défendre saint Léon de tous ces reproches contre des chrétiens : mais la charité nous y contraint. Commençons par la corruption des mœurs. Mais, quoi! on n'objecte rien sur ce sujet : on ne trouve dans la vie de ce grand pape que des exemples de sainteté. De son temps la discipline ecclésiastique étoit encore dans toute sa force, et saint Léon en étoit le soutien. Voilà comme les mœurs étoient déchues. Parcourons les autres caractères, et tranchons encore en un mot sur celui de la tyrannie. C'est, dit-on[2], que « depuis saint Léon Ier qui étoit séant l'an 450, jusqu'à Grégoire le Grand, les évêques de Rome ont travaillé à s'arroger une supériorité sur l'Église universelle : » mais est-ce Léon qui a commencé? On n'ose le dire; on dit seulement « qu'il y travailloit : » car on sait bien que saint Célestin son prédécesseur, et saint Boniface, et saint Zozime, et saint Innocent, pour ne pas maintenant remonter plus haut, ont agi comme saint Léon, et n'ont pas moins soutenu l'autorité de la chaire de saint Pierre. Pourquoi donc ne sont-ils pas de ces antechrists du moins commencés? C'est que si l'on avoit commencé dès leur temps, les douze cent soixante ans seroient déjà écoulés, et l'événement auroit démenti le sens qu'on veut donner à l'Apocalypse. Voilà comme on amuse le monde, et comme on tourne les oracles divins à sa fantaisie.

Mais il est temps de venir au troisième caractère de la bête, qu'on veut trouver dans saint Léon et dans toute l'Église de son temps. C'est un nouveau paganisme, une idolâtrie pire que celle des gentils, dans le culte qu'on rendoit aux saints et à leurs reliques. C'est sur ce troisième caractère qu'on appuie le plus : Joseph Mède a l'honneur de l'invention; car c'est lui qui, interprétant ces paroles de Daniel, « Il adorera le dieu Maozim, » c'est-à-dire, comme il le traduit, le Dieu des forces, et encore, « Il élèvera les forteresses Maozim du Dieu étranger; » les entend de l'Antechrist, qui appellera les saints sa forteresse[3].

Mais comment trouvera-t-il que l'Antechrist donnera ce nom aux saints? C'est, dit-il[4], à cause que saint Basile a prêché à tout son peu-

1. *Acc. des Proph.*, 2 part., c. II, pag. 18, 28. — 2. Ibid., pag. 41.
3. *Expos. of. Dan.*, c. XI, n. 36, etc.; *Boock.* III, c. 16, 17, pag. 66 et seq.; *Dan.* IX, 38, 39.
4. Ibid., c. 17, pag. 673.

ple, ou plutôt à tout l'univers, qui a lu avec respect ses divins sermons, que les quarante martyrs, dont on voit les reliques, « étoient des tours par lesquelles la ville étoit défendue[1]. » Saint Chrysostome a dit aussi que « les reliques de saint Pierre et de saint Paul étoient à la ville de Rome des tours plus assurées que dix mille remparts[2]. » N'est-ce pas là, conclut Mède, élever les dieux Maozims? Saint Basile et saint Chrysostome sont les antechrists qui érigent ces forteresses contre le vrai Dieu.

Ils ne sont pas les seuls; le poëte Fortunat a chanté, après saint Chrysostome, que « Rome avoit deux remparts et deux tours dans saint Pierre et dans saint Paul. » Saint Grégoire en dit autant. Saint Chrysostome répète encore que « les saints martyrs de l'Égypte nous fortifient comme des remparts imprenables, comme d'inébranlables rochers, contre les ennemis invisibles[3]. » Et Mède reprend toujours: « N'est-ce pas là des Maozims? » Il ajoute que saint Hilaire trouve aussi nos boulevards dans les anges. Il cite saint Grégoire de Nysse, frère de saint Basile[4]; Gennadius, Évagrius, saint Eucher, Théodoret, et les prières des Grecs, pour montrer la même chose. Il n'oublie pa que la croix est appelée notre défense, et que nous disons tous le jours, « se fortifier du signe de la croix; munire se signo crucis[5]: » ı croix y vient comme le reste; et ce sacré symbole de notre salut sera encore rangé parmi les Maozims de l'Antechrist.

M. Jurieu relève tous ces beaux passages de Joseph Mède; et pour n'être pas un simple copiste, il y ajoute saint Ambroise, qui dit que saint Gervais et saint Protais étoient les anges tutélaires de la ville de Milan[6]. Il pouvoit encore nommer saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, et enfin tous les autres Pères, dont les expressions ne sont pas moins fortes[7]. Tout cela, c'est faire des saints autant de dieux, parce que c'est en faire des remparts et des rochers où on a une retraite assurée, et que l'Écriture donne ces noms à Dieu

Ces messieurs savent bien en leur conscience que les Pères dont ils produisent les passages ne l'entendent pas ainsi; mais qu'ils veulent dire seulement que Dieu nous donne dans les saints, comme il a fait autrefois dans Moïse, dans David et dans Jérémie, des invincibles protecteurs dont les prières agréables nous sont une défense plus assurée que mille remparts; car il sait faire de ses saints, quand il lui plaît et à la manière qu'il lui plaît, des forteresses imprenables, et des « colonnes de fer » et des « murailles d'airain[8]. » Nos docteurs, encore un coup, savent bien en leur conscience que c'est là le sens de saint Chrysostome et de saint Basile, quand ils appellent les saints des tours et des forteresses. Ces exemples leur devroient apprendre à ne prendre pas au criminel d'autres expressions aussi fortes, et ensemble aussi innocentes que celles-là: et du moins il ne faudroit pas pousser l'im-

1. *Bas. orat. in* XI *Mart.* Id. *in M. Mart.*
2. *Chrys. Hom.* 32 in ep. ad Rom. — 3. *Hom.* 40 ad pap. *Ant.*
4. *Orat.* in XL, *Mart.* — 5. Ibid., pag. 67.
6. *Acc. des Proph.*, 1 part., ch. XIV, pag. 248, 249 et seq.
7. Ibid., pag. 245, *Med.* ubi sup., c. 16. — 8. *Jerem* I, 18.

piété jusqu'à faire de ces saints docteurs les fondateurs de l'idolâtrie antichrétienne; puisque c'est attribuer cet attentat à toute l'Église de leur temps, dont ils n'ont fait que nous expliquer la doctrine et le culte. Aussi ne faut-il pas s'imaginer qu'on puisse croire sérieusement ce qu'on en dit, ni ranger tant de saints parmi des blasphémateurs et des idolâtres. On doit seulement conclure de là que les ministres sont emportés au delà de toute mesure, et que, sans éclairer l'esprit, ils ne songent qu'à exciter la haine dans le cœur.

Mais enfin, s'il faut tenir pour des antechrists tous ces prétendus adorateurs des Maozims, pourquoi différer jusqu'à saint Léon le commencement de l'empire antichrétien? Montrez-moi que du temps de ce saint pape on ait plus fait pour les saints, que de les reconnoître pour des tours et des remparts invincibles. Montrez-moi qu'on eût mis alors plus de force dans leurs prières, et qu'on eût rendu plus d'honneurs à leurs reliques. Vous dites[1] qu'en 360 et 390 le culte des créatures, c'est-à-dire, selon vous, celui des saints, n'étoit pas encore établi dans le service public : montrez-moi qu'il le fut ou plus ou moins sous saint Léon. Vous dites que dans ces mêmes années de 360 et 390 on prenoit encore de grandes précautions pour ne pas confondre le service de Dieu avec le service des créatures, qui naissoit : montrez-moi qu'on en ait moins pris dans la suite, et surtout du temps de saint Léon. Mais qui jamais auroit pu confondre des choses si bien distinguées? on demande à Dieu les choses; on demande aux saints des prières : qui s'avisa jamais de demander ou des prières à Dieu, ou les choses mêmes aux saints comme à ceux qui les donnassent? Montrez donc que du temps de saint Léon on eût confondu des caractères si marqués, et le service de Dieu avec l'honneur qu'on rend, pour l'amour de lui, à ses serviteurs. Vous ne l'entreprendrez jamais. Pourquoi donc demeurer en si beau chemin? Osez dire ce que vous pensez. Commencez par saint Basile et par saint Grégoire de Nazianze le règne de l'idolâtrie antichrétienne, et les blasphèmes de la bête contre l'Éternel, et contre tout ce qui habite dans le ciel : tournez en blasphème contre Dieu et contre les saints ce qu'on a dit dès lors de la gloire que Dieu donnoit à ses serviteurs dans son Église. Saint Basile n'est pas meilleur que saint Léon; ni l'Église plus privilégiée à la fin du quatrième siècle que cinquante ans après, dans le milieu du cinquième. Mais je vois la réponse que vous me faites dans votre cœur : c'est qu'à commencer par saint Basile tout seroit fini il y a longtemps; et démentis par l'événement, vous ne pourriez plus amuser les peuples d'une vaine attente.

En effet, notre auteur avoue qu'on pourroit commencer tout son calcul à quatre années différentes : à 360, à 393, à 430, et enfin à 450 ou 55, qui est le calcul qu'il suit[2]. Toutes ces quatre supputations, selon lui, conviennent admirablement au système de la nouvelle idolâtrie : mais par malheur, dans les deux premières supputations, où tout le reste, à ce qu'on prétend, convenoit si bien, le principal manque; c'est que selon ces calculs l'empire papal devroit être tombé

1. *Acc.*, 2 part., pag. 23. — 2. Ibid., pag. 20 et seq.

en 1620 ou 1653[1] : or il est encore, et il a quelque répit. Pour le troisième calcul, il finit en 1690, à quatre ou cinq ans d'ici, dit notre auteur : ce seroit trop s'exposer que de prendre un terme si court. Cependant tout y convenoit parfaitement. Voilà ce que c'est que ces convenances dont on fait un si grand cas : ce sont des illusions manifestes, des songes, des visions démenties par l'événement.

« Mais, dit-on[2], la principale raison pourquoi Dieu ne veut pas compter la naissance de l'antichristianisme de ces années 360, 393 et 430, » encore que la nouvelle idolâtrie, qu'on veut être le caractère de l'antichristianisme, y fût établie, « c'est qu'il y avoit un quatrième caractère de la naissance de cet empire antichrétien qui n'étoit pas encore arrivé; » c'est que l'empire romain doit être détruit; c'est qu'il devoit y avoir sept rois[3], c'est-à-dire, selon tous les protestants, sept formes de gouvernement dans la ville aux sept montagnes, c'est-à-dire dans Rome. L'empire papal devoit faire le septième gouvernement : et il falloit que les six autres fussent détruits pour donner lieu au septième, qui étoit celui du pape et de l'Antechrist. Lorsque Rome devoit cesser d'être maîtresse, et que l'empire antichrétien devoit commencer, il falloit qu'il y eût dix rois qui reçussent en même temps la souveraine puissance; et dix royaumes, « dans lesquels l'empire de Rome devoit être subdivisé[4], selon l'oracle de l'Apocalypse. Tout cela s'est accompli à point nommé dans le temps de saint Léon : c'est donc là le temps précis de la naissance de l'Antechrist, et on ne peut pas résister à ces convenances.

Doctrine admirable! ce n'étoit pas ces dix rois ni ce démembrement de l'empire qui devoit constituer l'Antechrist; et ce n'étoit là tout au plus qu'une marque extérieure de sa naissance : ce qui le constitue véritablement, c'est la corruption des mœurs, c'est la prétention de la supériorité, c'est principalement la nouvelle idolâtrie. Tout cela n'est pas plus sous saint Léon que quatre-vingts ou cent ans auparavant; mais Dieu ne le vouloit pas encore imputer à antichristianisme, et il ne lui plaisoit pas que la nouvelle idolâtrie, quoique déjà toute formée, fût antichrétienne. Il n'est pas possible à la fin que de telles extravagances, où l'impiété et l'absurdité combattent ensemble à qui emportera le dessus, n'ouvrent les yeux à nos frères; et ils se désabuseront à la fin de ceux qui leur débitent de tels songes.

Mais entrons un peu dans le détail de ces belles convenances, qui ont tant ébloui nos réformés; et commençons par ces sept rois, qui, selon saint Jean, sont les sept têtes de la bête; et par ces dix cornes, qui, selon le même saint Jean, sont dix autres rois. Le sens, dit-on, en est manifeste. « Les sept têtes, dit saint Jean[5], sont les sept montagnes sur lesquelles la femme est assise, et ce sont sept rois : cinq sont passés ; l'un subsiste, l'autre n'est pas encore arrivé, et lorsqu'il sera arrivé il faut qu'il subsiste peu; et la bête, qui étoit et qui n'est pas, est aussi le huitième roi, et en même temps un des sept; et il va tomber en ruine. » Les sept

1. *Acc.*, 2 part., pag. 22. — 2. Ibid., pag. 23. — 3. *Apoc.* XVII, 9.
4. Ibid., 12. — 5. Ibid, 3, 9, 10, 11. 12.

rois, c'est, dit-on[1], les sept formes de gouvernement sous lesquelles Rome a vécu : les rois, les consuls, les dictateurs, les décemvirs, les tribuns militaires qui avoient la puissance consulaire, les empereurs et enfin le pape. « Cinq ont passé, » dit saint Jean : cinq de ces gouvernements étoient écoulés lorsqu'il écrivit sa prophétie : « l'un est encore, » c'étoit l'empire des Césars sous lequel il écrivoit : « et l'autre doit bientôt venir ; » qui ne voit l'empire papal? C'est un des sept rois; une des sept formes de gouvernement : et c'est aussi « le huitième roi, » c'est-à-dire la huitième forme de gouvernement : la septième, parce que le pape tient beaucoup des empereurs par la domination qu'il exerce; et la huitième, parce qu'il a quelque chose de particulier : cet empire spirituel, cette domination sur les consciences. Il n'y a rien de plus juste : mais un petit mot gâte tout. Premièrement je demanderois volontiers pourquoi les sept rois sont sept formes de gouvernement, et non pas sept rois effectifs. Qu'on me montre dans les Écritures que des formes de gouvernement soient nommées des rois : au contraire je vois, trois versets après, que les dix rois sont dix vrais rois, et non pas dix sortes de gouvernement. Pourquoi les sept rois du verset 9 seroient-ils si différents des dix rois du verset 12? Prétend-on nous faire accroire que les consuls, les magistrats annuels, soient des rois? que l'abolition absolue de la puissance royale dans Rome soit un des sept rois de Rome? que dix hommes, les décemvirs, soient un roi; et toute la suite de quatre ou six tribuns militaires, plus ou moins, un autre roi? Mais en vérité est-ce là une autre forme de gouvernement? Qui ne sait que les tribuns militaires ne différoient des consuls que dans le nombre? c'est pourquoi on les appeloit « Tribuni militum consulari potestate. » Et si saint Jean a voulu marquer tous les noms de la suprême puissance parmi les Romains, pourquoi avoir oublié les triumvirs? N'eurent-ils pas pour le moins autant de puissance que les décemvirs? Que si l'on dit qu'elle fut si courte qu'elle ne mérite pas d'être comptée, pourquoi celle des décemvirs, qui ne dura que deux ans, le sera-t-elle plutôt? Il est vrai, nous dira-t-on : mettons-les à la place des dictateurs; aussi bien n'y a-t-il guère d'apparence de mettre la dictature comme une forme de gouvernement sous laquelle Rome a vécu un certain temps. C'étoit une magistrature extraordinaire qu'on faisoit selon l'exigence dans tous les temps de la république, et non une forme particulière de gouvernement. Déplaçons-les donc et mettons les triumvirs à leur place. J'y consens; et je suis bien aise moi-même de donner à l'interprétation des protestants toute la plus belle apparence qu'elle puisse avoir : car avec tout cela, ce n'est qu'illusion; un petit mot, comme je l'ai dit, va tout réduire en fumée : car enfin il est dit du « septième roi, » qui sera donc, puisqu'on le veut, un septième gouvernement, que « lorsqu'il sera venu, il faut qu'il subsiste peu de temps. » A peine saint Jean l'a-t-il fait paroître; et incontinent, « il va, » dit-il[2], « en ruine. » Si c'est

1. *Acc.*, 1 part., pag. 11.
2. *Apoc.* XVII, 10.

l'empire papal, il doit être court. Or on prétend que selon saint Jean il doit durer du moins douze cent soixante ans, autant de temps, comme le confesse notre nouvel interprète, « que tous les autres gouvernements ensemble[1]. » Ce n'est donc pas l'empire papal dont il s'agit.

Mais c'est, dit-on, que devant Dieu « mille ans, » comme dit saint Pierre[2], « ne sont qu'un jour. » Le beau dénoûment! Tout est également court aux yeux de Dieu, et non-seulement le règne du septième roi, mais encore le règne de tous les autres. Or saint Jean vouloit caractériser ce septième roi en le comparant avec les autres; et son règne devoit être remarquable par la brièveté de sa durée. Pour faire trouver ce caractère dans le gouvernement papal, qui ne voit qu'il ne suffise pas qu'il soit court devant Dieu, devant qui rien n'est durable? Il faudroit qu'il fût court à comparaison des autres gouvernements; plus court par conséquent que celui des tribuns militaires, qui ont à peine subsisté trente à quarante ans; plus court que celui des décemvirs, qui n'en ont duré que deux; plus court du moins que celui des rois, ou des consuls, ou des empereurs, qui ont rempli le plus de temps par leur durée. Mais, au contraire, celui que saint Jean a caractérisé par la brièveté de sa durée, non-seulement dure plus que chacun des autres, mais encore dure plus que tous les autres ensemble : quelle absurdité plus manifeste! et n'est-ce pas entreprendre de rendre les prophéties ridicules que de les expliquer de cette sorte?

Mais disons un mot des dix rois sur lesquels notre interprète croit triompher, après Joseph Mède[3]. C'est lorsqu'il nous fait paroître, 1. les Bretons, 2. les Saxons, 3. les François, 4. les Bourguignons, 5. les Visigoths, 6. les Suèves et les Alains, 7. les Vandales, 8. les Allemands, 9. les Ostrogoths en Italie où les Lombards leur succèdent, 10. les Grecs. Voilà dix royaumes bien comptés, dans lesquels l'empire romain s'est divisé au temps de sa chute. Sans disputer sur les qualités, sans disputer sur le nombre, sans disputer sur les dates, voici du moins une chose bien constante; c'est qu'aussitôt que ces dix rois paroissent, saint Jean leur fait donner « leur autorité et leur puissance à la bête[4]. » Nous l'avouerons, disent nos interprètes, et c'est aussi où nous triomphons ; car c'est là « ces dix rois vassaux et sujets que l'empire antichrétien, » c'est-à-dire l'empire pontifical, « a toujours eus sous lui pour l'adorer, et maintenir sa puissance[5]. » Voilà une convenance merveilleuse : mais, je vous prie, qu'ont contribué à établir l'empire papal, des rois ariens, tels qu'étoient les Visigoths et les Ostrogoths, les Bourguignons et les Vandales; ou des rois païens, tels qu'étoient alors les François et les Saxons? Est-ce là ces dix rois vassaux de la papauté, qui ne sont au monde que pour l'adorer? Mais quand est-ce que les Vandales et les Ostrogoths ont adoré les papes? Est-ce sous Théodoric et ses successeurs, lorsque les papes vivoient

1. *Acc.*, pag. 11. — 2. *II Petr.* III, 8.
3. *Préj. légit.*, 1 part., ch. VII, n. 126; *Acc. des Proph.*, 2 part., 27, 28.
4. *Apoc.* XVII, 13. — 5. *Acc.*, 1 part., c. 15, pag. 266.

sous leur tyrannie? ou sous Genséric, lorsqu'il pilla Rome avec les Vandales, et en emporta les dépouilles en Afrique? Et puisqu'on amène ici jusqu'aux Lombards, seroient-ils aussi parmi ceux qui agrandissent l'Église romaine, eux qui n'ont rien oublié pour l'opprimer durant tout le temps qu'ils ont subsisté, c'est-à-dire durant deux cents ans? Car qu'ont été durant tout ce temps les Alboïn, les Astulphe et les Didier, que des ennemis de Rome et de l'Église romaine? Et les empereurs d'Orient, qui étoient en effet empereurs romains, quoiqu'on les mette ici les derniers, sous le nom de Grecs, les faut-il encore compter parmi « les vassaux et les sujets » du pape, eux que saint Léon et ses successeurs, jusqu'au temps de Charlemagne, ont reconnu pour leurs souverains? Mais, dira-t-on, ces rois païens et hérétiques ont embrassé la vraie foi. Il est vrai, ils l'ont embrassée longtemps après ce démembrement en dix royaumes. Les François ont eu quatre rois païens : les Saxons ne se sont convertis que sous saint Grégoire, cent cinquante ans après le démembrement : les Goths, qui régnoient en Espagne, se sont convertis de l'arianisme dans le même temps : que fait cela à ces rois, qui, selon la prétention de nos interprètes, devoient commencer à régner en même temps que la bête, et lui donner leur puissance? D'ailleurs ne sait-on point d'autre époque pour faire entrer ces rois dans l'empire antichrétien, que celle où ils se sont faits ou chrétiens ou catholiques? Quelle heureuse destinée de cet empire prétendu antichrétien, qu'il se compose des peuples convertis à Jésus-Christ! Mais qu'est-ce, après tout, que ces rois si heureusement convertis ont contribué à l'établissement de la puissance du pape? Si en entrant dans l'Église ils en ont reconnu le premier siége, qui étoit celui de Rome, ni ils ne lui ont donné cette primauté, qu'il avoit très-constamment quand ils se sont convertis, ni ils n'ont reconnu dans le pape que ce qu'y avoient reconnu les chrétiens avant eux, c'est-à-dire le successeur de saint Pierre. Les papes, de leur côté, n'ont exercé leur autorité sur ces peuples qu'en leur enseignant la vraie foi, et en maintenant le bon ordre et la discipline : et personne ne montrera que durant ce temps, ni quatre cents ans après, ils se soient mêlés d'autre chose, ni qu'ils aient rien entrepris sur le temporel : voilà ce que c'est que ces dix rois avec lesquels devoit commencer l'empire papal.

Mais c'est, dit-on, qu'il en est venu dix autres à la place, et les voici avec leurs royaumes : 1. l'Allemagne, 2. la Hongrie, 3. la Pologne, 4. la Suède, 5. la France, 6. l'Angleterre, 7. l'Espagne, 8. le Portugal, 9. l'Italie, 10. l'Écosse[1]. Expliquera qui pourra pourquoi l'Écosse paroît ici plutôt que la Bohême; pourquoi la Suède plutôt que le Danemark ou la Norvége; pourquoi enfin le Portugal, comme séparé de l'Espagne, plutôt que Castille, Aragon, Léon, Navarre et les autres royaumes. Mais pourquoi perdre le temps à examiner ces fantaisies? Qu'on me réponde du moins : si c'étoit là ces dix royaumes qui devoient se former du débris de l'empire romain à même temps que l'Antechrist devoit paroître, et qui lui devoient donner leur autorité et

1. *Préj. lég.*, 1 part., ch. VI, pag. 105.

leur puissance; que fait ici la Pologne, et les autres royaumes du Nord que Rome ne connoissoit pas, et qui sans doute n'ont pas été formés de ses ruines, lorsque l'Antechrist saint Léon est venu au monde? Se moque-t-on d'écrire sérieusement de semblables rêveries? C'est, en vérité, pour des gens qui ne parlent que de l'Écriture, se jouer trop témérairement de ses oracles, et si l'on n'a rien de plus précis pour expliquer les prophéties, il vaudroit mieux en adorer l'obscurité sainte, et respecter l'avenir que Dieu a mis en sa puissance.

Il ne faut pas s'étonner si ces interprètes hardis se détruisent à la fin les uns les autres. Joseph Mède, sur le verset où saint Jean raconte que dans un grand tremblement de terre « la dixième partie de la ville tomba [1], » croyoit avoir très-bien rencontré en interprétant cette dixième partie de la nouvelle Rome antichrétienne, qui est dix fois plus petite que l'ancienne Rome. Pour parvenir à la preuve de son interprétation, il compare sérieusement l'ère de l'ancienne Rome avec celle de la nouvelle, et par une belle figure qui démontre que la première est dix fois plus grande que l'autre : mais M. Jurieu, son disciple, lui ôte une interprétation si mathématique. « Il s'est trompé avec tous les autres, » dit fièrement le nouveau prophète[2], « quand par la cité dont parle saint Jean il a entendu la seule ville de Rome. Il faut tenir pour certain, » poursuit-il d'un ton de maître [3], « que la grande cité c'est Rome avec son empire. » Et la dixième partie de cette cité, que sera-ce? Il l'a trouvé : « La France, » dit-il [4], « est cette dixième partie. » Mais quoi! la France tombera-t-elle? et ce prophète augure-t-il si mal de sa patrie? Non, non : elle pourra bien être abaissée, qu'elle y prenne garde; le prophète l'en menace : mais elle ne périra pas. Ce que le Saint-Esprit veut dire ici, en disant qu'elle tombera, c'est « qu'elle tombera pour le papisme [5] : » au reste, elle sera plus éclatante que jamais : parce qu'elle embrassera la réforme; et cela bientôt : et nos rois (chose que j'ai peine à répéter) vont être réformés à la calvinienne. Quelle patience n'échapperoit à ces interprétations? Mais enfin il a mieux dit qu'il ne pense, d'appeler cela une chute : la chute seroit trop horrible, de tomber dans une réforme où l'esprit d'illusion domine si fort.

Si l'interprète françois trouve la France dans l'Apocalypse, l'Anglois y trouve l'Angleterre : la fiole versée sur les fleuves et sur les fontaines « sont les émissaires du pape, et les Espagnols vaincus sous le règne d'Élisabeth, de glorieuse mémoire [6]. » Mais le bon Mède rêvoit : son disciple, mieux instruit, nous apprend que la seconde et la troisième fiole « c'est les croisades, où Dieu a rendu du sang aux catholiques pour le sang des vaudois et des albigeois qu'ils avoient répandu [7]. » Ces vaudois et ces albigeois, et Jean Viclef et Jean Hus, et tous les

1. *Apoc.* XI, 13; *Med. comm. in Apoc.*, part. 2, pag. 489.
2. *Acc.*, 2 part., ch. 2, pag. 194. — 3. Ibid., pag. 200, 263.
4. Ibid., pag. 201. — 5. Ibid.
6. *Med. comm. Apoc.*, pag. 528 *ad Phial.* 3. *Ap.* XVI.
7. *Acc. des Proph.*, 2 part., ch. 4, pag. 72; *Préj. légit.*, 1 part., ch. V, pag. 98, 99.

autres de cette sorte, jusqu'aux cruels taborites, reviennent partout dans les nouvelles interprétations, comme de fidèles témoins de la vérité persécutée par la bête : mais on les connoît à présent, et il n'en faudroit pas davantage pour reconnoître la fausseté de ces prétendues prophéties.

Joseph Mède s'étoit surpassé lui-même dans l'explication de la quatrième fiole. Il la voyoit répandue « sur le soleil, sur la principale partie du ciel de la bête [1], c'est-à-dire de l'empire papal; c'est que le pape alloit perdre l'empire d'Allemagne, qui est son soleil · cela étoit clair. Pendant que Mède, si on l'en veut croire, imprimoit ces choses « qu'il avoit méditées longtemps auparavant, » il apprit les merveilles « de ce roi pieux, heureux et victorieux, que Dieu envoyoit du Nord pour défendre sa cause [2] : c'étoit, en un mot, le grand Gustave. Mède ne peut plus douter que sa conjecture ne soit une inspiration, et il adresse à ce grand roi le même cantique que David adressoit au Messie : « Mettez votre épée, ô grand roi! combattez pour la vérité et pour la justice, et régnez [3]. » Mais il n'en fut rien; et avec sa prophétie, Mède a publié sa honte.

Il y a encore un bel endroit, où, pendant que Mède contemple la ruine de l'empire turc, son disciple y voit au contraire les victoires de cet empire. L'Euphrate dans l'Apocalypse, c'est à Mède l'empire des Turcs; et l'Euphrate mis à sec dans l'épanchement de la sixième fiole, c'est l'empire turc détruit [4]. Il n'y entend rien : M. Jurieu nous fait voir que l'Euphrate c'est l'Archipel et le Bosphore, que les Turcs passèrent en 1390 pour se rendre maîtres de la Grèce et de Constantinople [5]. Bien plus, « il y a beaucoup d'apparence que les conquêtes des Turcs sont poussées si loin, pour leur donner le moyen de servir avec les protestants au grand œuvre de Dieu [6]; » c'est-à-dire à la ruine de l'empire papal : car encore que les Turcs « n'aient jamais été si bas qu'ils sont, » c'est cela même qui fait croire à notre auteur qu'ils se relèveront bientôt. « Je regarde, dit-il, cette année 1685 comme critique en cette affaire. Dieu y a abaissé les réformés et les Turcs en même temps *pour les relever en même temps*, et les faire être les instruments de sa vengeance contre l'empire papal. » Qui n'admireroit cette relation du turcisme avec la réforme, et cette commune destinée de l'un et de l'autre? Si les Turcs se relèvent, pendant que le reste des chrétiens s'affligera de leurs victoires, les réformés alors lèveront la tête, et croiront voir approcher le temps de leur délivrance. On ne savoit pas encore ce nouvel avantage de la réforme, de devoir croître et décroître avec les Turcs. Notre auteur lui-même étoit demeuré court en cet endroit, quand il composoit ses Préjugés légitimes; et il n'avoit rien entendu dans les plaies des deux dernières fioles, où ce mystère étoit renfermé : mais enfin, « après avoir frappé deux fois, quatre, cinq et six fois, avec une attention religieuse, la porte s'est ouverte [7], » et il a vu ce grand secret.

1. *Comm. Ap.*, pag. 528; *Apoc.* XVI, 8. — 2. *Comm. Ap.*, pag. 529.
3. *Ps.* XLIV. — 4. *Apoc.* XVI, 12; Ibid., *ad Ph.* 6, pag. 529.
5. *Acc.*, 2 part. ch. VII, pag. 99. — 6. Ibid., pag. 101. — 7. Ibid., pag. 94.

On me dira que parmi les protestants les habiles gens se moquent, aussi bien que nous, de ces rêveries. Mais cependant on les laisse courir, parce qu'on les croit nécessaires pour amuser un peuple crédule. Ç'a été principalement par ces visions qu'on a excité la haine contre l'Église romaine, et qu'on a nourri l'espérance de la voir bientôt détruite. On en revient à cet artifice; et le peuple, trompé cent fois, ne laisse pas de prêter l'oreille, comme les Juifs livrés à l'esprit d'erreur faisoient autrefois aux faux prophètes. Les exemples ne servent de rien pour désabuser le peuple prévenu. On crut voir dans les prophéties de Luther la mort de la papauté si prochaine, qu'il n'y avoit aucun protestant qui n'espérât d'assister à ses funérailles. Il a bien fallu prolonger le temps : mais on a toujours conservé le même esprit; et la réforme n'a jamais cessé d'être le jouet de ces prophètes de mensonge, qui prophétisent les illusions de leur cœur.

Dieu me garde de perdre le temps à parler ici d'un Cotterus, d'un Drabicius, d'une Christine, d'un Coménius, et de tous ces autres visionnaires dont notre ministre nous vante les prédictions et reconnoît les erreurs[1] ! Il n'est pas jusqu'au savant Usser qui n'ait voulu, à ce qu'on prétend, faire le prophète. Mais le même ministre demeure d'accord qu'il s'est trompé comme les autres. Ils ont tous été démentis par l'expérience; et « on y trouve, » dit le ministre[2], « tant de choses qui achoppent, qu'on ne sauroit affermir son cœur là-dessus. » Cependant il ne laisse pas de les regarder comme des prophètes et de grands prophètes, des Ézéchiel, des Jérémie. Il trouve « dans leurs visions tant de majesté et tant de noblesse, que celles des anciens prophètes n'en ont pas davantage; et une suite de miracles aussi grands qu'il en soit arrivé depuis les apôtres. » Ainsi le premier homme de la réforme se laisse encore éblouir par ses faux prophètes, après que l'événement les a confondus : tant l'esprit d'illusion règne dans le parti. Mais les vrais prophètes du Seigneur le prennent d'un autre ton contre ces menteurs qui abusent du nom de Dieu : « Écoute, ô Hananias, dit Jérémie[3], la parole que je t'annonce, et que j'annonce à tout le peuple. Les prophètes qui ont été devant nous dès le commencement, et qui ont prophétisé le bien ou le mal aux nations et aux royaumes; lorsque leurs paroles ont été accomplies, on a vu qu'ils étoient des prophètes que le Seigneur avoit véritablement envoyés. Et la parole du Seigneur fut adressée à Jérémie : Va et dis à Hananias : Voici ce que dit le Seigneur : Tu as brisé des chaînes de bois, « en signe de la délivrance future du peuple, » et tu les changeras en chaînes de fer : j'aggraverai le joug des nations « à qui tu annonceras la paix. » Et le prophète Jérémie dit au prophète Hananias : Écoute, ô Hananias, le Seigneur ne t'a pas envoyé, et tu as fait que le peuple a mis sa confiance dans le mensonge : Pour cela, dit le Seigneur, je t'ôterai de dessus la face de la terre; tu mourras cette année, parce que tu as parlé contre le Seigneur : et le prophète Hananias mourut cette année, au septième

1. *Avis à tous les Chr.*, au comm., pag. 5, 6, 7.
2. *Acc. des proph.*, 2 part., pag. 174. — 3. *Jer.* XXVIII, 7 et seq.

mois. » Ainsi méritoit d'être confondu celui qui trompoit le peuple au nom du Seigneur; et le peuple n'avoit plus qu'à ouvrir les yeux.

Les interprètes de la réforme ne valent pas mieux que ses prophètes. L'Apocalypse et les autres prophéties ont toujours été le sujet sur lequel les beaux esprits de la réforme ont cru qu'il leur étoit libre de se jouer. Chacun a trouvé ses convenances; et les crédules protestants y ont toujours été pris. M. Jurieu reprend souvent, comme on a vu Joseph Mède qu'il avoit choisi comme son guide[1]. Il a fait voir jusqu'aux erreurs de Dumoulin son aïeul, dont toute la réforme avoit admiré les interprétations sur les prophéties; et il a montré « que le fondement sur lequel il a bâti est tout à fait destitué de solidité. » Il y avoit pourtant beaucoup d'esprit, et une érudition très-recherchée dans ces visions de Dumoulin : mais c'est qu'en ces occasions plus on a d'esprit, plus on se trompe; parce que plus on a d'esprit, plus on invente, et plus on hasarde. Le bel esprit de Dumoulin, qui a voulu s'exercer sur l'avenir, l'a engagé dans un travail dont on se moque jusque dans sa famille; et M. Jurieu, son petit-fils, qui montre peut-être dans cette matière plus d'esprit que les autres, n'en sera que plus certainement la risée du monde.

J'ai honte de discourir si longtemps sur des visions plus creuses que celles des malades. Mais je ne dois pas oublier ce qu'il y a de plus important dans ce vain mystère des protestants. Selon l'idée qu'ils nous donnent de l'Apocalypse, rien ne devoit y être marqué plus clairement que la réforme elle-même avec ses auteurs, qui étoient venus pour détruire l'empire de la bête; et surtout elle devroit être marquée dans l'épanchement des sept fioles, où sont prédites, à ce qu'ils prétendent, les sept plaies de leur empire antichrétien. Mais ce que voient ici nos interprètes est si mal conçu, que l'un détruit ce que l'autre avance. Joseph Mède croit avoir trouvé Luther et Calvin, lorsque la fiole est répandue sur « la mer, » c'est-à-dire sur le monde antichrétien, et qu'aussitôt cette mer « est changée en un sang semblable à celui d'un corps mort[2]. Voilà, dit-il, la réforme : c'est un poison qui tue tout : car alors « tous les animaux qui étoient dans la mer moururent[3]. » Mède prend soin de nous expliquer ce sang semblable à celui d'un cadavre, et il dit que c'est comme le sang d'un membre coupé, à cause « des provinces et des royaumes qui furent alors arrachés du corps de la papauté[4]. » Voilà une triste image pour les réformés, de ne voir les provinces de la réforme que comme « des membres coupés, » qui ont perdu, selon Mède, « toute liaison avec la source de la vie, tout esprit vital et toute chaleur, » sans qu'on nous en dise davantage.

Telle est l'idée de réforme, selon Mède. Mais s'il la voit dans l'effusion de la seconde fiole, l'autre interprète la voit seulement à l'effusion de la septième; « lorsqu'il sortit, dit saint Jean[5], une grande voix du temple céleste comme venant du trône, qui dit : C'est fait. Et il se fit

1. *Jur. Acc. des Proph.*, 1 part., p. 71; 2 part., p. 183.
2. *Jos. Med. ad Ph.* 2; *Apoc.*, XVI, 3. — 3. *Apoc.*, ibid. — 4. *Med.*, ibid.
5. *Apoc.*, XVI, 17.

de grands bruits, des tonnerres et des éclairs, et un si grand tremblement de terre, qu'il n'y en eut jamais un tel depuis que les hommes sont sur la terre: » c'est là, dit-il, la réforme [1].

A la vérité ce grand mouvement convient assez aux troubles dont elle remplit tout l'univers: car on n'en avoit jamais vu de semblables pour la religion. Mais voici le bel endroit : « La grande ville fut divisée en trois parties. » C'est, dit notre auteur, l'Église romaine, la luthérienne et la calvinienne: voilà les trois partis qui divisent la grande cité, c'est-à-dire l'Église d'Occident. J'accepte l'augure : la réforme divise l'unité; en la divisant elle se rompt elle-même en deux, et laisse l'unité à l'Église romaine dans la chaire de saint Pierre qui en est le centre. Mais saint Jean ne devoit pas avoir oublié qu'une des parties divisées, c'est-à-dire la calvinienne, se rompoit encore en deux morceaux; puisque l'Angleterre, qu'on veut ranger avec elle, fait néanmoins dans le fond une secte à part : et notre ministre ne doit pas dire que cette division soit légère, puisque de son propre aveu on se traite de part et d'autre « comme des excommuniés [2]. » En effet, l'église anglicane met les calvinistes puritains au nombre des non conformistes, c'est-à-dire, au nombre de ceux dont elle ne permet pas le service, et n'en reçoit les ministres qu'en les ordonnant de nouveau, comme des pasteurs sans aveu et sans caractère. Je pourrois aussi parler des autres sectes qui ont partagé le monde en même temps que Luther et Calvin, et qui, prises ensemble ou séparément, font un assez grand morceau pour n'être pas omises dans ce passage de saint Jean. Et après tout, il falloit donner à la réforme un caractère plus noble que celui de tout renverser, et une plus belle marque que celle d'avoir mis en pièces l'Église d'Occident, la plus florissante de tout l'univers; qui a été le plus grand de tous les malheurs.

1. *Acc.*, 2 part., ch. VIII, p. 122. — 2. Ci-dessus, liv. XII, n. 43.

LIVRE XIV.

Depuis 1601 *et dans tout le reste du siècle où nous sommes.*

SOMMAIRE. — Les excès de la réforme sur la prédestination et le libre arbitre aperçus en Hollande. Arminius, qui les reconnoît, tombe en d'autres excès. Partis des remontrants et contre-remontrants. Le synode de Dordrect, où les excès de la justification calvinienne sont clairement approuvés. Doctrine prodigieuse sur la certitude du salut, et la justice des hommes les plus criminels. Conséquences également absurdes de la sanctification des enfants décidée dans le synode. La procédure du synode justifie l'Eglise romaine contre les protestants. L'arminianisme en son entier dans le fond, malgré les décisions de Dordrect. Le pélagianisme toléré, et le soupçon du socinianisme seule cause de rejeter les arminiens. Inutilité des décisions synodales dans la réforme. Connivence du synode de Dordrect sur une infinité d'erreurs capitales, pendant qu'on s'attache aux dogmes particuliers du calvinisme. Ces dogmes, reconnus au commencement comme essentiels, à la fin se réduisent presque à rien. Décret de Charenton pour recevoir les luthériens à la communion. Conséquence de ce décret, qui change l'état des controverses. La distinction des articles fondamentaux et non fondamentaux oblige enfin à reconnoitre l'Eglise romaine pour une vraie Église où l'on peut faire son salut. Conférence de Cassel entre les luthériens et les calvinistes. Accord où l'on pose des fondements décisifs pour la communion sous une espèce. État présent des controverses en Allemagne. L'opinion de la grâce universelle prévaut en France. Elle est condamnée à Genève et chez les Suisses. La question décidée par le magistrat. Formule établie. Erreur de cette formule sur le texte hébreu. Autre décret sur la foi fait à Genève. Cette Eglise accusée par M. Claude de faire schisme avec les autres Eglises par ses nouvelles décisions. Réflexions sur le Test, où la réalité demeure en son entier. Reconnoissance de l'Eglise anglicane protestante, que la messe et l'invocation des saints peuvent avoir un bon sens.

On avoit tellement outré la matière de la grâce et du libre arbitre dans la nouvelle réforme, qu'il n'étoit pas possible à la fin qu'on ne s'y aperçût de ses excès. Pour détruire le pélagianisme, dont on s'étoit entêté d'accuser l'Église romaine, on s'étoit jeté aux extrémités opposées : le nom même du libre arbitre faisoit horreur. Il n'y en avoit jamais eu, ni parmi les hommes, ni parmi les anges : il n'étoit pas même possible qu'il y en eût, et jamais les stoïciens n'avoient fait la fatalité plus roide ni plus inflexible. La prédestination s'étendoit jusqu'au mal ; et Dieu n'étoit pas moins cause des mauvaises actions que des bonnes : tels étoient les sentiments de Luther, Calvin les avoit suivis ; et Bèze, le plus renommé de ses disciples, avoit publié « une briève exposition des principaux points de la religion chrétienne, » où il avoit posé ce fondement : « Que Dieu fait toutes choses selon son conseil défini, voire même celles qui sont méchantes et exécrables[1]. »

Il avoit poussé ce principe jusqu'au péché du premier homme, qui, selon lui, ne s'étoit pas fait sans la volonté et ordonnance de Dieu ; à

1. *Exp. de la foi*, chez Riv. 1560, ch. II, *Conc.* 1.

cause « qu'ayant ordonné la fin, » qui étoit de glorifier sa justice dans le supplice des réprouvés, « il faut qu'il ait quant et quant ordonné les causes qui amènent à cette fin[1], c'est-à-dire, les péchés qui amènent à la damnation éternelle, et en particulier celui d'Adam, qui est la source de tous les autres; de sorte que « la corruption du principal ouvrage de Dieu, » c'est-à-dire du premier homme, « n'est point avenue à l'aventure, ni sans le décret et juste volonté de Dieu[2].

Il est vrai que cet auteur veut en même temps « que la volonté de l'homme, qui a été créée bonne, se soit faite méchante[3]; » mais c'est qu'il entend et qu'il répète plusieurs fois, que ce qui est « volontaire » est en même temps « nécessaire[4] : » de sorte que rien n'empêche que la volonté de pécher ne soit toujours la suite fatale d'une dure et inévitable nécessité; et si les hommes veulent « répliquer qu'ils n'ont pu résister à la volonté de Dieu, » Bèze ne leur dit pas, ce qu'il faudroit dire, que Dieu ne les porte pas au péché, mais il répond seulement « qu'il les faut laisser plaider contre celui qui saura bien défendre sa cause.

Cette doctrine de Bèze étoit prise de Calvin, qui soutient en termes formels « qu'Adam n'a pu éviter sa chute; et qu'il ne laisse pas d'en être coupable, parce qu'il est tombé volontairement[5]; » ce qu'il entreprend de prouver dans son Institution[6]; et il réduit toute sa doctrine à deux principes : l'un, que la volonté de Dieu apporte dans toutes choses, et même dans nos volontés, sans en excepter celle d'Adam, une nécessité inévitable; l'autre, que cette nécessité n'excuse pas les pécheurs. On voit par là qu'il ne conserve du libre arbitre que le nom, même dans l'état d'innocence : et il ne faut pas disputer après cela s'il fait Dieu auteur du péché; puisque, outre qu'il tire souvent cette conséquence[7], on voit trop évidemment, par les principes qu'il pose, que la volonté de Dieu est la seule cause de cette nécessité imposée à tous ceux qui pèchent.

Aussi ne dispute-t-on plus à présent du sentiment de Calvin et des premiers réformateurs sur ce sujet-là; et après avoir avoué ce qu'ils en ont dit, « même que Dieu pousse les méchants aux crimes énormes, et qu'il est en quelque sorte cause du péché, » on croit avoir suffisamment justifié la réforme de ces expressions si pleines d'impiété, à cause « qu'on ne s'en est point servi depuis plus de cent ans[8] : » comme si ce n'étoit pas une assez grande conviction du mauvais esprit dans lequel elle a été conçue, de voir que ses auteurs se soient emportés à de tels blasphèmes.

Telle étoit donc la fatalité que Calvin et Bèze avoient enseignée après Luther; et ils y avoient ajouté les dogmes que nous avons vus touchant la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice[9]. C'étoit à dire que

1. *Loc. cit.*, ch. III; *Conc.*, t. IV, V, pag. 35. — 2. Ibid., *Conc.* 6, p. 38.
3. Ibid., 39. — 4. Ibid., 29, 90, 91, c. 3; *Conc.* 6, p. 40.
5. *Lib. de æt. Dei prædest. Opusc.* 704, 705. — 6. Lib. III, c. 23. n. 7, 8, 9.
7. *De prædest. de occult. Provid.*, etc.
8. *Jur. jug. sur les méth. sect.*, XVII, p. 142, 143.
9. Ci-dessus, liv. IX, n. 3 et suiv.

la vraie foi justifiante ne se perd jamais : ceux qui l'ont sont très-assurés de l'avoir; et sont par là non-seulement assurés de leur justice présente, comme le disoient les luthériens, mais encore de leur salut éternel, et cela d'une certitude infaillible et absolue : assurés par conséquent de mourir justes, quelques crimes qu'ils puissent commettre; et non-seulement de mourir justes, mais encore de le demeurer dans le crime même, parce qu'on ne pouvoit sans cela soutenir le sens qu'on donnoit à ce passage de saint Paul : « Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance[1]. »

C'est ce que Bèze décidoit encore dans la même « Exposition de la foi, » lorsqu'il y disoit qu'aux élus seuls étoit accordé le don de la foi; que « cette foi, qui est propre et particulière aux élus, consiste à s'assurer, chacun en droit soi, de son élection : » d'où il s'ensuit que « quiconque a ce don de la vraie foi doit être assuré de la persévérance. » Car comme il dit : « Que me sert de croire, puisque la persévérance de la foi est requise, si je ne suis assuré que la persévérance me sera donnée[2] ? » Il compte ensuite parmi les fruits de cette doctrine « qu'elle seule nous apprend d'assurer notre foi pour l'avenir : » ce qu'il trouve de telle importance, que ceux, dit-il, « qui y résistent, il est certain qu'ils renversent le principal fondement de la religion chrétienne. »

Ainsi cette certitude qu'on a de sa foi et de sa persévérance n'est pas seulement une certitude de foi, mais encore le principal fondement de la religion chrétienne : et pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une certitude morale ou conjecturale, Bèze ajoute[3] que « nous pouvons savoir si nous sommes prédestinés à salut et être assurés de la glorification que nous attendons, et sur laquelle Satan nous livre tous les combats, voire, dis-je, assurés, continue-t-il, non point pour notre fantaisie, mais par conclusions aussi certaines que si nous étions montés au ciel pour ouïr cet arrêt de la bouche de Dieu. » Il ne veut pas que le fidèle aspire à une moindre certitude; et après avoir exposé les moyens d'y parvenir, qu'il met dans la connoissance certaine que nous avons de la foi qui est en nous, il conclut que par là « nous apprenons que nous avons été donnés au Fils selon la prédestination et propos de Dieu : » par conséquent, poursuit-il, « puisque Dieu est immuable, puisque la persévérance en la foi est requise à salut, et qu'étant faits certains de notre prédestination, la glorification y est attachée d'un lien indissoluble, comment douterons-nous de la persévérance, et finalement de notre salut? »

Comme les luthériens, aussi bien que les catholiques, détestoient ces dogmes, et que les calvinistes lisoient les écrits des premiers avec une prévention plus favorable, l'horreur de ces sentiments inouïs jusqu'à Calvin, se répandoit peu à peu dans les églises calviniennes. On se réveilloit; on trouvoit horrible qu'un vrai fidèle ne put craindre pour son salut, contre ce précepte de l'apôtre : « Opérez votre salut

1. *Rom.*, XI, 29. — 2. Ch. VIII, *Conc.* 1, p. 66.
3. Ibid., *Conc.* 2, p. 121.

avec crainte et tremblement[1]. » Si c'est une tentation et une foiblesse de craindre pour son salut, comme on est forcé de le dire dans le calvinisme, pourquoi saint Paul commande-t-il cette crainte? et une tentation peut-elle tomber sous le précepte?

La réponse qu'on apportoit ne contentoit pas. On disoit : Le fidèle tremble quand il se regarde lui-même, parce qu'en lui-même, tout juste qu'il est, il n'a que mort et damnation, et qu'enfin il seroit damné s'il étoit jugé à la rigueur. Mais, assuré de ne le pas être, qu'a-t-il à craindre? L'avenir, dit-on, parce que, s'il abandonnoit Dieu, il périroit : foible raison; puisqu'on tient d'ailleurs la condition impossible, et qu'un vrai fidèle doit croire comme indubitable qu'il aura la persévérance. Ainsi en toutes façons la crainte que saint Paul inspire est bannie, et le salut assuré.

Si on répondoit que sans craindre pour le salut il y avoit assez d'autres châtiments qui donnoient de justes sujets de trembler, les catholiques et les luthériens répliquoient que la crainte dont parloit saint Paul regardoit manifestement le salut : « Opérez, » dit-il, « votre salut avec crainte et tremblement. » L'apôtre inspiroit une terreur qui alloit jusqu'à craindre de « faire naufrage dans la foi, » aussi bien que « dans la bonne conscience[2]; » et Jésus-Christ avoit dit lui-même. « Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps dans la gêne[3] : » précepte qui regardoit les fidèles comme les autres, et ne leur faisoit rien craindre de moins que la perte de leur âme. On ajoutoit à ces preuves celle de l'expérience : les idolâtries et la chute affreuse d'un Salomon, orné sans doute dans ses commencements de tous les dons de la grâce; les crimes abominables d'un David; et chacun outre cela sentoit les siens. Quoi donc! est-il convenable que sans être assuré contre les crimes, on le soit contre les peines, et que celui qui une fois s'est cru vrai fidèle soit obligé de croire que le pardon lui est assuré dans quelques abominations qu'il puisse tomber? Mais perdra-t-il cette certitude dans son crime? Il perdra donc nécessairement le souvenir de sa foi et de la grâce qu'il a reçue. Ne la perdra-t-il pas? Il demeurera donc aussi assuré dans le crime que dans l'innocence; et pourvu qu'il raisonne bien selon les principes de la secte, il y trouvera de quoi condamner tous les doutes qui pourroient jamais lui venir dans l'esprit sur son retour : de sorte qu'en continuant de vivre dans le désordre, il sera certain de n'y mourir pas : ou bien il sera certain de n'avoir jamais été vrai fidèle lorsqu'il croyoit l'être le plus; et le voilà dans le désespoir, ne pouvant jamais espérer plus de certitude de son salut qu'il en avoit eu alors, ni, quoi qu'il fasse, s'assurer jamais dans cette vie qu'il ne retombera plus dans l'état déplorable où il se voit. Quel remède à tout cela, sinon de conclure que la certitude infaillible, qn'on vante dans le calvinisme, ne convient pas à cette vie, et qu'il n'y a rien de plus téméraire ni de plus pernicieux?

Mais combien l'est-il davantage de se tenir assuré, non pas de recouvrer la grâce perdue et la vraie foi justifiante; mais de ne la perdre pas

1. *Phil.*, II, 12. — 2. *Tim.*, I, 19. — 3. Matth., X, 28.

dans le crime même; d'y demeurer toujours juste et régénéré, d'y conserver le Saint-Esprit et la semence de vie, comme on le croit constamment dans le calvinisme, si on suit Calvin et Bèze, et les autres docteurs principaux de la secte [1]? Car, selon eux, la foi justifiante est propre aux seuls élus, et ne leur est jamais ravie; et Bèze disoit, dans l'Exposition tant de fois citée, que « la foi, encore qu'elle soit quelquefois comme ensevelie ès élus de Dieu pour leur faire connoître leur infirmité, ce néanmoins jamais ne va sans crainte de Dieu et charité du prochain[2]. » Et un peu après, il disoit deux choses de l'esprit d'adoption : l'une, que ceux qui ne sont plantés en église que « pour un temps, » ne le reçoivent jamais; l'autre, que ceux qui sont entrés dans le peuple de Dieu par cet esprit d'adoption, n'en sortent jamais [3].

On appuyoit cette doctrine sur ces passages: « Dieu n'est point comme l'homme, en sorte qu'il mente; ni comme le Fils de l'homme, en sorte qu'il se repente [4]. » Ce qui avoit aussi fait dire à saint Paul, que « les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance [5]. » Mais, quoi! ne perdoit-on aucun don de Dieu dans les adultères, dans les homicides, dans les crimes les plus noirs, ni même dans l'idolâtrie? Et s'il y en a quelques-uns qu'on puisse perdre du moins pour un temps et dans cet état, pourquoi la vraie foi justifiante et la présence du Saint-Esprit ne seront-elles pas de ce nombre; puisqu'il n'y a rien de plus incompatible avec l'état du péché que de telles grâces?

Sur cette dernière difficulté on faisoit encore une demande d'une extrême conséquence; et je prie qu'on la considère attentivement parce qu'elle fera la matière d'une importante dispute dont nous aurons à parler. On demandoit donc à un calviniste : Ce vrai fidèle, David par exemple, tombé dans un adultère et un homicide, seroit-il sauvé ou damné s'il mouroit en cet état avant que d'avoir fait pénitence? Aucun n'a osé répondre qu'il seroit sauvé : car, aussi, comment soutenir, étant chrétien, qu'on seroit sauvé avec de tels crimes? Ce vrai fidèle seroit donc damné s'il mouroit en cet état; ce vrai fidèle en cet état a donc cessé d'être juste, puisqu'on ne dira jamais d'un juste qu'il seroit damné s'il mouroit en l'état où il est.

Répondre qu'il n'y mourra pas, et qu'il fera pénitence s'il est du nombre des prédestinés : ce n'est rien dire; car ce n'est pas la prédestination, ni la pénitence qu'on fera un jour, qui nous justifie et nous rend saints : autrement un infidèle prédestiné seroit actuellement sanctifié et justifié, avant même que d'avoir la foi et la pénitence; puisque, avant de les avoir, constamment il étoit déjà prédestiné, constamment Dieu avoit déjà résolu qu'il les auroit.

Que si on répond que cet infidèle n'est pas actuellement justifié et sanctifié, parce qu'il n'a pas encore eu la foi et la pénitence, encore qu'il les doive avoir un jour, au lieu que le vrai fidèle les a déjà eues : c'est un nouvel embarras; puisqu'il s'ensuivroit que la foi et la péni-

1. Ci-dessus, liv. IX, n. 15. — 2. Ch. IV, *Conc.* 13, p. 74.
3. *Ubi supr.*, ch. V, *Conc.* 6, p. 90. — 4. Ch. IV, *Conc.* 13, p. 74.
5. *Rom.* XI, 29.

tence une fois exercées par le fidèle, le justifient et le sanctifient actuellement et pour toujours, encore qu'il cesse de les exercer, et même qu'il les abandonne par des crimes abominables : chose plus horrible à penser que tout ce qu'on a pu voir jusqu'ici dans cette matière.

Au reste, ce n'est point ici une question chimérique : c'est une question que chaque fidèle, quand il pèche, se doit faire à lui-même; ou plutôt c'est un jugement qu'il doit prononcer : Si je mourois en l'état où je suis, je serois damné. Ajouter après cela : Mais je suis prédestiné, et je reviendrai un jour; et à cause de ce retour futur, dès à présent je suis saint et juste, et membre vivant de Jésus-Christ : c'est le comble de l'aveuglement.

Pendant que les catholiques, et les luthériens mieux écoutés qu'eux dans la nouvelle réforme, poussoient ces raisonnements, plusieurs calvinistes revenoient : et voyant d'ailleurs parmi les luthériens une doctrine plus douce, ils s'y laissoient attirer. Une volonté générale en Dieu de sauver tous les hommes; en Jésus-Christ une intention sincère de les racheter, et des moyens suffisants offerts à tous; c'est ce qu'enseignoient les luthériens dans le livre de la Concorde. Nous l'avons vu : nous avons vu même leurs excès touchant ces moyens offerts, et la coopération du libre arbitre[1] : ils entroient tous les jours de plus en plus dans ces sentiments; et on commençoit à les écouter dans le calvinisme, principalement en Hollande.

Jacques Arminius, célèbre ministre d'Amsterdam, et depuis professeur en théologie dans l'académie de Leyde, fut le premier à se déclarer dans l'académie contre les maximes reçues par les églises du pays : mais un homme si véhément n'étoit pas propre à garder de justes mesures. Il blâmoit ouvertement Bèze, Calvin, Zanchius, et les autres qu'on regardoit comme les colonnes du calvinisme[2]. Mais il combattoit des excès par d'autres excès; et outre qu'on le voyoit s'approcher beaucoup des pélagiens, on le soupçonnoit, non sans raison, de quelque chose de pis : certaines paroles qui lui échappoient, le faisoient croire favorable aux sociniens; et un grand nombre de ses disciples, tournés depuis de ce côté-là, ont confirmé ce soupçon.

Il trouva un terrible adversaire en la personne de François Gomar, professeur en théologie dans l'académie de Leyde[3], rigoureux calviniste s'il en fût jamais. Les académies se partagèrent entre ces deux professeurs : la division s'augmenta : les ministres prenoient parti : Arminius vit des églises entières dans le sien : sa mort ne termina pas la querelle; et les esprits s'échauffèrent tellement de part et d'autre sous le nom de remontrants et contre-remontrants, c'est-à-dire d'arminiens et de gomaristes, que les Provinces-Unies se voyoient à la veille d'une guerre civile.

Le prince d'Orange Maurice eut ses raisons pour soutenir les goma-

1. Ci-dessus, liv. VIII, n. 52 et suiv.; *Epist.*, c. XI. *Concord.*, p. 621; *Solid. repet.*, 669, 805 et seq.
2. *Act. Syn. Dordr. edit. Dordr.* 1620, *præf. ad. Ecc. ante Synod. Dordr.*
3. Il ne fut à Groningue qu'après la mort d'Arminius.

ristes. On croyoit Barnevel, son ennemi, favorable aux arminiens; et la raison qu'on en eut, c'est qu'il proposa une tolérance mutuelle, et qu'on imposa silence aux uns et aux autres[1].

C'étoit en effet ce que souhaitoient les remontrants. Un parti naissant, et foible encore, ne demande que du temps pour s'affermir. Mais les ministres, parmi lesquels Gomar prévaloit, vouloient vaincre, et le prince d'Orange étoit trop habile pour laisser fortifier un parti qu'il croyoit autant opposé à sa grandeur qu'aux maximes primitives de la réforme.

Les synodes provinciaux n'avoient fait qu'aigrir le mal en condamnant les remontrants. Il en fallut enfin venir à un plus grand remède. Ainsi les états-généraux convoquèrent un synode national, où ils invitèrent tous ceux de leur religion, en quelque pays qu'ils fussent. A cette invitation, l'Angleterre, l'Écosse, le Palatinat, la Hesse, les Suisses, les républiques de Genève, de Brême, d'Embden, et en un mot tout le corps de la réforme qui n'étoit pas uni aux luthériens, députèrent, à la réserve des François, qui en furent empêchés par des raisons d'État : et de tous ces députés, joints à ceux de toutes les Provinces-Unies, fut composé ce fameux synode de Dordrect, dont il nous faut maintenant expliquer la doctrine et la procédure.

L'ouverture de cette assemblée se fit le 14 novembre 1618, par un sermon de Baltasar Lydius, ministre de Dordrect. Les premières séances furent employées à régler diverses choses de discipline, ou de procédure; et ce ne fut proprement que le 13 décembre, dans la trente-unième séance, que l'on commença à parler de la doctrine.

Pour entendre de quelle manière on y procéda, il faut savoir qu'après beaucoup de livres et de conférences la dispute s'étoit enfin réduite à cinq chefs. Le premier regardoit la prédestination; le second, l'universalité de la rédemption; le troisième et le quatrième, qu'on traitoit toujours ensemble, regardoient la corruption de l'homme, et la conversion; le cinquième regardoit la persévérance.

Sur ces cinq chefs, les remontrants avoient déclaré en général en plein synode par la bouche de Simon Episcopius, professeur en théologie à Leyde, qui paroît toujours à leur tête, que des hommes de grand nom et de grande réputation dans la réforme avoient établi des choses qui ne convenoient ni avec la sagesse de Dieu, ni avec sa bonté et sa justice, ni avec l'amour que Jésus-Christ avoit pour les hommes, ni avec sa satisfaction et ses mérites, ni avec la sainteté de la prédication et du ministère, ni avec l'usage des sacrements, ni enfin avec les devoirs du chrétien. Ces « grands hommes » qu'ils vouloient taxer, étoient les auteurs de la réforme, Calvin, Bèze, Zanchius, et les autres qu'on ne leur permettoit pas de nommer, mais qu'ils n'avoient pas épargnés dans leurs écrits. Après cette déclaration générale de leur sentiment, ils s'expliquèrent en particulier sur les cinq articles[2], et leur déclaration attaquoit principalement la certitude du salut, et l'ina-

1. *Act. Syn. Dordr. edit. Dordr.* 1620, *præf. ad. Ecc. ante Synod. Dordr*
2. *Sess.* 31. p. 112.

missibilité de la justice : dogmes par lesquels ils prétendoient qu'on avoit ruiné la piété dans la réforme, et déshonoré un si beau nom. Je rapporterai la substance de cette déclaration des remontrants, afin qu'on entende mieux ce qui fit la principale matière de la délibération, et ensuite des décisions du synode.

Sur la prédestination, ils disoient[1] « qu'il ne falloit reconnoître en Dieu aucun décret absolu, par lequel il eût résolu de donner Jésus-Christ aux élus seuls, ni de leur donner non plus à eux seuls par une vocation efficace la foi, la justification, la persévérance, et la gloire; mais qu'il avoit ordonné Jésus-Christ rédempteur commun de tout le monde, et résolu par ce décret de justifier et sauver tous ceux qui croiroient en lui, et en même temps leur donner à tous les moyens suffisants pour être sauvés; que personne ne périssoit pour n'avoir point ces moyens, mais pour en avoir abusé; que l'élection absolue et précise des particuliers se faisoit en vue de leur foi et de leur persévérance future, et qu'il n'y avoit d'élection que conditionnelle; que la réprobation se faisoit de même en vue de l'infidélité et de la persévérance dans un si grand mal. »

Ils ajoutoient deux points dignes d'une particulière considération; l'un, que tous les enfants des fidèles étoient sanctifiés, et qu'aucun de ces enfants qui mouroient devant l'usage de la raison n'étoit damné; l'autre, qu'à plus forte raison aucun de ces enfants qui mouroient après le baptême avant l'usage de la raison, ne l'étoit non plus[2].

En disant que tous les enfants des fidèles étoient sanctifiés, ils ne faisoient que répéter ce que nous avons vu plus clairement dans les confessions de foi calviniennes; et s'ils étoient sanctifiés, il étoit évident qu'ils ne pouvoient être damnés en cet état. Mais après ce premier article, le second sembloit inutile; et si ces enfants étoient assurés de leur salut avant le baptême, ils l'étoient beaucoup plus après. Ce fut donc avec un dessein particulier qu'on mit ce second article; et les remontrants vouloient noter l'inconstance des calvinistes, qui d'un côté, pour sauver le baptême donné à tous ces enfants, disoient qu'ils étoient tous saints et nés dans l'alliance, de laquelle par conséquent on ne leur pouvoit refuser le signal : et qui, pour sauver de l'autre côté de la doctrine de l'inamissibilité de la justice, disoient que le baptême donné aux enfants n'avoit son effet que dans les seuls prédestinés; en sorte que les baptisés qui vivoient mal dans la suite n'avoient jamais été saints, pas même avec le baptême qu'ils avoient reçu dans leur enfance.

Remarquez, je vous en conjure, lecteur judicieux, cette importante difficulté : elle porte coup pour coup pour décider sur l'inamissibilité; et il sera curieux de voir ce que dira ici le synode.

A l'égard du second chef, qui regarde l'universalité de la rédemption, les remontrants disoient « que le prix payé par le Fils de Dieu n'étoit pas seulement suffisant à tous, mais actuellement offert pour tous et un chacun des hommes; qu'aucun n'étoit exclus du fruit de la

1. *Sess.* 31, pag. 112.— 2. *Art.* 9, 10. Ibid.

rédemption par un décret absolu, ni autrement que par sa faute; que Dieu, fléchi par son Fils, avoit fait un nouveau traité avec tous les hommes, quoique pécheurs et damnés [1]. » Ils disoient que par ce traité il s'étoit obligé envers tous à leur donner ces moyens suffisants dont ils avoient parlé; qu'au reste « la rémission des péchés méritée à tous n'étoit donnée actuellement que par la foi actuelle, par laquelle on croyoit actuellement en Jésus-Christ: » par où ils faisoient entendre que qui perdoit par ses crimes la foi actuelle qui nous justifie, perdoit aussi avec elle la grâce justifiante et la sainteté. Enfin ils disoient encore que « personne ne devoit croire que Jésus-Christ fût mort pour lui, si ce n'est ceux pour lesquels il étoit mort en effet; de sorte que les réprouvés, tels que quelques-uns les imaginoient, pour lesquels Jésus-Christ n'étoit pas mort, ne devoient pas croire qu'il fût mort pour eux [2]. » Cet article alloit plus loin qu'il ne paroissoit. Car le dessein étoit de montrer que selon la doctrine de Calvin et des calvinistes, qui posoient pour dogme indubitable que Jésus-Christ n'étoit mort en aucune sorte que pour les réprouvés, il s'ensuivoit que pour dire: « Jésus-Christ est mort pour moi, » il falloit être assuré d'une certitude absolue de sa prédestination et de son salut éternel; sans que jamais on pût dire: « Il est mort pour moi; mais je me suis rendu sa mort et la rédemption inutiles: » doctrine qui renversoit toutes les prédications, où l'on ne cesse de dire aux chrétiens qui vivent mal, qu'ils se sont rendus indignes d'avoir été rachetés par Jésus-Christ. C'étoit aussi l'un de ces articles où les remontrants soutenoient qu'on renversoit dans la réforme toute la sincérité et la sainteté de la prédication, aussi bien que ce passage de saint Pierre: « Ils ont renié le Seigneur qui les avoit rachetés, et se sont attiré une soudaine ruine [3].

Sur les troisième et quatrième chefs, après avoir dit que la grâce étoit nécessaire à tout bien, non-seulement pour l'achever, mais encore pour le commencer, « ils ajoutoient que la grâce efficace n'étoit pas irrésistible [4]. C'étoit leur mot, et celui des luthériens dont ils se vantoient de suivre la doctrine. Ils vouloient dire qu'on pouvoit résister à toute sorte de grâces; et par là, comme chacun voit, ils prétendoient « qu'encore que la grâce fût donnée également, Dieu en donnoit ou en offroit une suffisante à tous ceux à qui l'Évangile étoit annoncé, même à ceux qui ne se convertissoient pas; et l'offroit avec un désir sincère et sérieux de les sauver tous, sans qu'il fît deux personnages, faisant semblant de vouloir sauver, et au fond ne le voulant pas, et poussant secrètement les hommes aux péchés qu'il défendoit publiquement [5]. » Ils en vouloient directement dans tous ces endroits aux auteurs de la réforme, et à la vocation peu sincère qu'ils attribuoient à Dieu, lorsqu'il appeloit à l'extérieur ceux que dans le fond il avoit exclus de sa grâce, les prédestinant au mal.

Pour montrer combien la grâce étoit « résistible » (il faut permettre ces mots que l'usage avoit consacrés, pour éviter la longueur), ils

1. *Sess.* 34, p. 115 et seq. — 2. *Art.* 4. Ibid. — 3. 2 *Petr.*, II, 1.
4. *Ead. sess.*, p. 116 et seq. — 5. Pag. 117.

avoient mis un article qui disoit que « l'homme pouvoit par la grâce du Saint-Esprit faire plus de bien qu'il n'en faisoit, et s'éloigner du mal plus qu'il ne s'en éloignoit[1] : » ainsi il résistoit souvent à la grâce, et la rendoit inutile.

Sur la persévérance ils décidoient « que Dieu donnoit aux vrais fidèles régénérés par sa grâce des moyens pour se conserver dans cet état; qu'ils pouvoient perdre la vraie foi justifiante, et tomber dans des péchés incompatibles avec la justification, même dans des crimes atroces, y persévérer, y mourir, s'en relever aussi par la pénitence, sans néanmoins que la grâce les contraignit à la faire[2]. » Voilà ce qu'ils pressoient avec plus de force, « détestant, disoient-ils, de tout leur cœur ces dogmes impies et contraires aux bonnes mœurs, qu'on répandoit tous les jours parmi les peuples; que les vrais fidèles ne pouvoient tomber dans des péchés de malice, mais seulement dans des péchés d'ignorance et de foiblesse; qu'ils ne pouvoient perdre la grâce; que tous les crimes du monde assemblés en un ne pouvoient rendre inutile leur élection, ni leur en ôter la certitude : chose, ajoutoient-ils, qui ouvroit la porte à une sécurité charnelle et pernicieuse; qu'aucuns crimes, quelque horribles qu'ils fussent, ne leur étoient imputés; que tous péchés présents et futurs leur étoient remis par avance; qu'au milieu des hérésies, des adultères et des homicides pour lesquels on pourroit les excommunier, ils ne pouvoient totalement et finalement perdre la foi[3]. »

Ces deux mots « totalement » et « finalement » étoient ceux sur lesquels principalement rouloit la dispute. Perdre la foi et la grâce de la justification « totalement, » c'étoit la perdre tout à fait un certain temps; la perdre « finalement, » c'étoit la perdre à jamais et sans retour. L'un et l'autre étoit tenu impossible dans le calvinisme; et les remontrants détestoient l'un et l'autre de ces excès.

Ils concluoient la déclaration de leur doctrine en disant que comme le vrai fidèle pouvoit dans le temps présent être assuré de sa foi et de sa bonne conscience, il pouvoit ainsi être assuré pour ce temps-là, s'il y mouroit, de son salut éternel; qu'il pouvoit aussi être assuré de pouvoir persévérer dans la foi, parce que la grâce ne lui manqueroit jamais pour cela : mais qu'il fût assuré de faire toujours son devoir, ils ne voyoient pas qu'il le « pût être, ni que cette assurance lui fût nécessaire[4]. »

Si l'on veut maintenant comprendre en peu de mots toute leur doctrine, le fondement en étoit qu'il n'y avoit point d'élection absolue, ni de préférence gratuite par laquelle Dieu préparât à certaines personnes choisies, et à elles seules, des moyens certains pour les conduire à la gloire : mais que Dieu offroit à tous les hommes, et surtout à tous ceux à qui l'Évangile étoit annoncé, des moyens suffisants de se convertir, dont les uns usoient, et les autres non, sans en employer aucun autre pour ses élus, non plus que pour les réprouvés; de sorte que l'élection

1. *Art.* 7. Ibid., 117. — 2. *Ead. sess.*, p. 117, 118 et seq.
3. *Art.* 6. Ibid., p. 118. — 4. *Art.* 7 et 8. Ibid., 119.

n'étoit jamais que conditionnelle, et qu'on en pouvoit déchoir en manquant à la condition. D'où ils concluoient, premièrement qu'on pouvoit perdre la grâce justifiante, et totalement, c'est-à-dire toute entière, et finalement, c'est-à-dire sans retour : secondement, qu'on ne pouvoit en aucune sorte être assuré de son salut.

Encore que les catholiques ne convinssent pas du principe, ils convenoient avec eux des deux dernières conséquences, qu'ils établissoient néanmoins sur d'autres principes qu'il ne s'agit pas d'expliquer ici : et ils convenoient aussi que la doctrine calvinienne contraire à ces conséquences étoit impie, et ouvroit la porte à toutes sortes de crimes.

Les luthériens convenoient aussi en ce point avec les catholiques et les remontrants. Mais la différence des catholiques et des luthériens est que les derniers, en niant la certitude de persévérer, reconnoissoient une certitude de la justice présente; en quoi ils étoient suivis par les remontrants : au lieu que les catholiques différoient des uns et des autres, en soutenant qu'on ne pouvoit être assuré ni de ses bonnes dispositions futures, ni même de ses bonnes dispositions présentes, dont au milieu des ténèbres de notre amour-propre nous avions toujours sujet de nous défier, de sorte que la confiance que nous avions du côté de Dieu n'ôtoit pas tout à fait le doute que nous avions de nous-mêmes.

Calvin et les calvinistes combattoient la doctrine des uns et des autres, et soutenoient aux luthériens et aux remontrants que le vrai fidèle étoit assuré non-seulement du présent, mais encore de l'avenir; et assuré par conséquent de ne perdre jamais ni totalement, c'est-à-dire tout à fait, ni finalement, c'est-à-dire sans retour, la grâce justifiante, ni la vraie foi une fois reçue.

L'état de la question et les différents sentiments sont bien entendus; et pour peu que le synode de Dordrect ait voulu parler clairement, on comprendra sans difficulté quelle en aura été la doctrine; d'autant plus que les remontrants après leur déclaration avoient sommé ceux qui se plaindroient qu'on expliquoit mal leur doctrine, de rejeter nettement tout ce dont ils se croiroient injustement accusés; et priant aussi le synode de s'expliquer précisément sur des articles dont on se servoit pour rendre toute la réforme odieuse [1].

Si jamais il a fallu parler nettement, c'est après une telle déclaration et dans de semblables conjonctures. Écoutons donc maintenant la décision du synode.

Il prononce sur les cinq chefs proposés en quatre chapitres; car, comme nous avons dit, le troisième et le quatrième chefs alloient toujours ensemble. Chaque chapitre a deux parties : dans la première on établit; dans la seconde on rejette et on improuve. Voici la substance des canons; car c'est ainsi qu'on appela les décrets de ce synode.

Sur la prédestination et élection l'on décidoit « que le décret en est absolu et immuable; que Dieu donne la vraie et vive foi à tous ceux

1. *Ead. sess.*, p. 121, 122.

qu'il veut retirer de la damnation commune, *et à eux seuls*, que cette foi est un don de Dieu; que tous les élus sont dans leur temps assurés de leur élection, quoique non pas en même degré et en égale mesure; que cette assurance leur vient non en sondant les secrets de Dieu, mais en remarquant en eux avec une sainte volupté et une joie spirituelle les fruits infaillibles de l'élection, tels que sont la vraie foi, la douleur de ses péchés, et les autres, que le sentiment et la certitude de leur election les rend toujours meilleurs; que ceux qui n'ont pas encore ce sentiment efficace et cette certaine confiance, la doivent désirer; et enfin que cette doctrine ne doit faire peur qu'à ceux qui attachés au monde ne se convertissent pas sérieusement[1]. » Voilà déjà pour les seuls élus avec la vraie foi la certitude du salut : mais la chose s'expliquera bien plus clairement dans la suite.

L'article XVII décide que « la parole de Dieu déclarant saints les enfants des fidèles, non par nature, mais par l'alliance où ils sont compris avec leurs parents, les parents fidèles ne doivent pas douter de l'élection et du salut de leurs enfants qui meurent dans ce bas âge[2]. »

En cet article le synode approuve la doctrine des remontrants, à qui nous avons ouï dire précisément la même chose[3]. Il n'y a rien de plus assuré parmi nos adversaires qu'un article qu'on voit également enseigné des deux partis : la suite nous fera voir quelles en sont les conséquences.

Parmi les articles rejetés on trouve celui qui veut « que la certitude du salut dépende d'une condition incertaine[4] : » c'est-à-dire que l'on condamne ceux qui enseignent qu'on est assuré d'être sauvé en persévérant à bien vivre, mais qu'on n'est pas assuré de bien vivre; qui étoit précisément la doctrine que nous avons ouï enseigner aux remontrants. Le synode déclare absurde « cette certitude incertaine; » et par conséquent établit une certitude absolue, qu'il tâche même d'établir par l'Écriture : mais il ne s'agit pas des preuves; il s'agit de bien poser la doctrine, et d'entendre que le vrai fidèle, selon les décrets de Dordrect, non-seulement doit être assuré de son salut, supposé qu'il fasse bien son devoir, mais encore qu'il doit être assuré de le bien faire, du moins à la fin de sa vie. Ce n'est pourtant rien encore, et nous verrons cette doctrine bien plus clairement décidée.

Sur le sujet de la rédemption et de la promesse de grâce, on décide qu'elle est « annoncée indifféremment à tous les peuples : et c'est par la grâce que les vrais fidèles l'embrassent; mais les élus sont les seuls à qui Dieu a résolu de donner la foi justifiante, par laquelle ils sont infailliblement sauvés. » Voilà donc une seconde fois la vraie foi justifiante dans les élus seuls : il faudra voir dans la suite ce qu'auront ceux qui ne continuent pas à croire jusqu'à la fin.

Le sommaire du quatrième chapitre est, qu'encore que Dieu appelle « sérieusement » tous ceux à qui l'Évangile est annoncé, en sorte que s'ils périssent ce n'est pas la faute de Dieu; il se fait néanmoins quel-

1. *Sess.*, 36. p. 249 et seq. ; ibid., art. 12 et seq. p. 251. — 2. *Art.* 17, 252.
3. Ci-dessus, p. 24. — 4. *Art.* 7, p. 254.

que chose de particulier dans ceux qui se convertissent, Dieu les appelant « efficacement, » et leur donnant la foi et la pénitence. La grâce suffisante des arminiens, avec laquelle « le libre arbitre se discerne lui-même, » est rejetée comme « un dogme pélagien [1]. » La régénération est représentée comme se faisant « sans nous, » non « par la parole extérieure, ou par une persuasion morale, « mais par une opération qui ne laisse pas « au pouvoir de l'homme d'être *régénéré ou non* [2], d'être converti ou non : et néanmoins, dit-on dans cet article, quand la volonté est « renouvelée, » elle est non-seulement « poussée et mue de Dieu, » mais « elle agit étant mue de lui ; et c'est l'homme qui croit et qui se repent. »

La volonté n'agit donc que quand elle est convertie et renouvelée. Mais quoi ! n'agit-elle que quand on commence à désirer sa conversion, et à demander la grâce de la régénération ? ou bien est-ce qu'on l'avoit déjà quand on commençoit à la demander ? C'est ce qu'il falloit expliquer, et ne pas dire généralement que la conversion et la régénération se fait sans nous. Il y auroit bien d'autres choses à dire ici ; mais il ne s'agit pas de disputer : il suffit historiquement de bien faire entendre la doctrine du synode.

Il dit au 13e article, que la manière dont se fait en nous cette opération de la grâce régénérante est inconcevable : il suffit de concevoir que par cette grâce le fidèle « sait et sent qu'il croit et qu'il aime son Sauveur. Il sait et sent : » voilà dans l'ordre de la connoissance ce qu'il y a de plus certain, savoir et sentir.

Nous lisons dans l'article 16, que de même que le péché n'a pas ôté la nature à l'homme, ni son entendement, ni sa volonté; ainsi la grâce régénérante n'agit pas en lui « comme dans un tronc et dans une bûche : » elle conserve les « propriétés » à la volonté, et « ne la force point malgré elle; » c'est-à-dire qu'elle ne la fait point « vouloir sans vouloir. » Quelle étrange théologie ! N'est-ce pas vouloir tout embrouiller que de s'expliquer si foiblement sur le libre arbitre ?

Parmi les erreurs rejetées, je trouve celle qui enseigne « que dans la vraie conversion de l'homme, Dieu ne peut répandre par infusion des qualités, des habitudes et des dons, et que la foi par laquelle nous sommes premièrement convertis, et d'où nous sommes appelés fidèles, n'est pas un don et une qualité infuse de Dieu, mais seulement un acte de l'homme [3]. » Je suis bien aise d'entendre l'infusion de ces nouvelles qualités et habitudes : elle nous sera d'un grand secours pour expliquer la vraie idée de la justification, et faire voir par quel moyen elle peut être obtenue de Dieu. Car je ne crois pas qu'on puisse douter qu'en ceux qui sont en âge de connoissance, ce ne soit un acte de foi inspiré de Dieu, qui nous impètre la grâce d'en recevoir l'habitude avec celle des autres vertus. Cependant l'infusion de cette habitude n'en sera pas moins gratuite, comme on verra en son temps : mais passons. Il faut maintenant venir au dernier chapitre, qui est le plus important; puisqu'il y falloit expliquer précisément et à fond ce qu'on

1. *Art.* 12, p. 265. — 2. Ibid. — 3. *Art.* 6, p. 267.

auroit à répondre aux reproches des remontrants sur la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice.

Sur l'inamissibilité voici ce qu'on dit :

« Que dans certaines actions particulières les vrais fidèles peuvent quelquefois se retirer, et se retirent en effet, par leur vice, de la conduite de la grâce, pour suivre la concupiscence, jusqu'à tomber dans des crimes atroces; que par ces péchés énormes ils offensent Dieu, se rendent coupables de mort, interrompent l'exercice de la foi, font une grande blessure à leur conscience, et *quelquefois* perdent pour un temps *le sentiment de la grâce*[1]. » O Dieu, est-il bien possible que dans cet état détestable, ils « ne perdent que *le sentiment de la grâce*, et non pas la grâce même, et ne la perdent que *quelquefois !* » Mais il n'est pas encore temps de se récrier: voici bien pis : « Dieu, dans ces tristes chutes, ne leur ôte pas *tout à fait* son Saint-Esprit, et ne les laisse pas tomber jusqu'à *déchoir de la grâce de l'adoption et de l'état de la justification*, ni jusqu'à commettre le péché à mort, ou contre le Saint-Esprit, et êtres damnés[2]. » Quiconque donc est vrai fidèle, et une fois régénéré par la grâce, non-seulement ne périt pas dans ses crimes, mais dans le temps qu'il s'y abandonne *il ne déchoit pas de la grâce de l'adoption et de l'état de la justification.* Peut-on mettre plus clairement Jésus-Christ avec Bélial, et la grâce avec le crime?

A la vérité le synode semble vouloir préserver les vrais fidèles de quelques crimes, lorsqu'il dit qu'ils ne sont pas « délaissés jusqu'à tomber dans le péché à mort, ou contre le Saint-Esprit, que l'Écriture nomme irrémissible : mais s'ils entendent par ces mots quelque autre péché que celui de l'impénitence finale, on ne sait plus ce que c'est; n'y ayant aucun pécheur, dans quelque désordre qu'il soit tombé, à qui on ne doive faire espérer la rémission de ses crimes. Laissons néanmoins au synode telle autre explication de ce péché qu'il voudra s'imaginer; c'est assez que nous voyions clairement, selon la doctrine, que tous les crimes qu'on peut nommer, par exemple un adultère aussi long et un homicide autant médité que celui d'un David, l'hérésie, l'idolâtrie même avec toutes ses abominations, où constamment, selon le synode, le vrai fidèle peut tomber, compatissent « avec la grâce de l'adoption et l'état de la justification.

Et il ne faut pas dire que par cet état le synode entende seulement le droit au salut qui reste toujours au vrai fidèle, c'est-à-dire selon le synode, au prédestiné, en vertu de la prédestination : car au contraire il s'agit ici du droit immédiat qu'on a au salut par la régénération et la conversion actuelle, et de l'état par lequel on est non pas destiné, mais en effet en possession tant de la vraie foi que de la justification. La question est, en un mot, non pas de savoir si on aura un jour cette grâce, mais si on en peut déchoir un seul moment après l'avoir eue : le synode décide que non. Remontrants, ne vous plaignez pas; on vous parle du moins franchement, comme vous l'avez désiré; et tout ce que vous dites qu'on croit de pernicieux dans le parti que vous ac-

1. *Art.* 4, 5, p. 271. — 2. *Art.* 6 et seq.

cusez, tout ce que vous y rejetez avec tant d'horreur, y est décidé en termes formels.

Mais pour ôter toute équivoque, il faut voir dans le synode ces mots essentiels, « totalement » et « finalement, » sur lesquels nous avons fait voir que rouloit toute la dispute[1] : il faut voir, dis-je, si l'on permet aux remontrants d'assurer qu'un vrai fidèle puisse « déchoir et totalement et finalement de l'état de justification. » Le synode, pour ne nous laisser aucun doute de son sentiment contre la perte totale, dit que « la semence immortelle, par laquelle les vrais fidèles sont régénérés, demeure toujours en eux malgré leur chute. » Contre la perte finale le même synode dit qu'un jour réconciliés « *ils sentiront* « de nouveau la grâce[2] : » ils ne la recouvreront pas; le synode se garde bien de dire ce mot : ils la « sentiront de nouveau. » De cette sorte, poursuit-il, il arrive que « ni ils ne perdent *totalement* la foi et la grâce, ni ils ne demeurent *finalement* dans leur péché jusqu'à périr. »

En voilà, ce me semble, assez pour l'inamissibilité. Voyons pour la certitude.

« Les vrais fidèles, dit le synode[3], peuvent être certains, et le sont de leur salut et de leur persévérance, selon la mesure de la foi par laquelle ils *croient avec certitude* qu'ils sont et demeurent membres vivants de l'Église, qu'ils ont la rémission de leurs péchés, et la vie éternelle : certitude qui ne leur vient pas d'une révélation particulière, mais par la foi des promesses que Dieu a révélées dans sa parole, et par le témoignage du Saint-Esprit, et enfin par une bonne conscience, et une sainte et sérieuse application aux bonnes œuvres. »

On ajoute, pour ne rien laisser dire, que « dans les tentations et les doutes de la chair qu'on a à combattre, on ne sent pas toujours cette plénitude de la foi et cette certitude de la persévérance[4]; » afin que toutes les fois qu'on sent quelque doute, et qu'on n'ose pas se promettre avec une entière certitude de persévérer toujours dans son devoir, on se sente obligé de regarder ce doute comme un mouvement qui vient de la chair, et comme une tentation qu'il faut combattre.

On compte ensuite parmi les erreurs rejetées, « que les vrais fidèles puissent déchoir, et déchoient souvent *totalement et finalement* de la foi justifiante, de la grâce et du salut; et qu'on ne puisse durant cette vie avoir aucune assurance de la future persévérance sans révélation spéciale[5] : » on déclare que cette doctrine ramène les doutes des papistes, parce qu'en effet cette certitude sans révélation spéciale étoit condamnée dans le concile de Trente[6].

On demandera comment on accorde avec la doctrine de l'inamissibilité ce qui est dit dans le synode, que par les grands crimes les fidèles qui les commettent « se rendent coupables de mort[7]. C'est ce qu'il est bien aisé de concilier avec les principes de la nouvelle réforme, où l'on soutient que le vrai fidèle, quelque régénéré qu'il soit,

1. Ci-dessus, n. 27. — 2. *Art.* 7, 8, p. 272. — 3. Ibid., art. 9, p. 272, 273.
4. Ibid.. art. 2. — 5. *Art.* 3, p. 274.
6. *Conc. Trid. sess.*, VI, cap. XII, can. 16. — 7. Ci-dessus, n. 44.

demeure toujours dans la convoitise « coupable de mort, » non-seulement dans ses péchés grands et petits, mais encore dans ses bonnes œuvres, de sorte que cet état qui nous rend coupables de mort, n'empêche pas que, selon les termes du synode, on ne demeure « en état de justification et de grâce.

Mais, enfin, n'avons-nous pas dit que nos réformés ne pouvoient nier et ne nioient pas en effet, que si on mouroit dans ses crimes sans en avoir fait pénitence, on seroit damné? Il est vrai, la plupart l'avouent; et encore que le synode ne décide rien en corps sur cette difficulté, elle y fut proposée, comme nous verrons, par quelques-uns des opinants. A la vérité, il est bien étrange qu'on puisse demeurer dans une erreur où l'on ne peut éviter une contradiction aussi manifeste que celle où l'on reconnoît qu'il y a un état de grâce, dans lequel néanmoins on seroit damné si on y mouroit. Mais il y a bien d'autres contradictions dans cette doctrine : en voici une sans doute qui n'est pas moins sensible que celle-là. Dans la nouvelle réforme la vraie foi est inséparable de l'amour de Dieu, et des bonnes œuvres qui en sont le fruit nécessaire; c'est le dogme le plus constant de cette religion : et voici néanmoins contre ce dogme la vraie foi non-seulement sans les bonnes œuvres, mais encore dans les plus grands crimes. Patience, ce n'est pas encore tout : je vois une autre contradiction non moins manifeste dans la nouvelle réforme, et selon le décret du synode même : tous les enfants des fidèles sont saints, et leur salut est assuré [1]. En cet état ils sont donc vraiment justifiés : donc ils ne peuvent déchoir de la grâce, et tout sera prédestiné dans la nouvelle réforme; ni, ce qui est bien plus étrange, ils ne peuvent avoir d'enfant qui ne soit saint et prédestiné comme eux : ainsi toute leur postérité est certainement prédestinée, et jamais un réprouvé ne peut sortir d'un élu. Qui l'osera dire ? Et cependant qui pourra nier qu'une si visible et si étrange absurdité ne soit clairement renfermée dans les principes du synode et dans la doctrine de l'inamissibilité? Tout y est donc plein d'absurdités manifestes; tout s'y contredit d'une étrange sorte : mais aussi est-ce toujours l'effet de l'erreur de se contredire elle-même.

Il n'y a aucune erreur qui ne tombe en contradiction par quelque endroit : mais voici ce qui arrive quand on est fortement prévenu. On évite premièrement, autant qu'on peut d'envisager cette inévitable et visible contradiction : si on ne peut s'en empêcher, on la regarde avec une préoccupation qui ne permet pas d'en bien juger : on croit s'en défendre en s'étourdissant par de longs raisonnements et par de belles paroles : ébloui de quelques principes spécieux dont on s'entête, on n'en veut pas revenir. Eutychès et ses sectateurs n'osoient dire que Jésus-Christ ne fût pas tout ensemble vrai Dieu et vrai homme; mais éblouis de cette unité malentendue qu'ils imaginoient en Jésus-Christ, ils vouloient que les deux natures se fussent confondues dans l'union; et se faisoient un plaisir et un honneur de s'éloigner par ce moyen, plus que tous les autres (quoique ce fût jusqu'à l'excès), de l'hérésie de

1. Ci-dessus, n. 37.

Nestorius qui divisoit le Fils de Dieu. Ainsi on s'embrouille, ainsi on s'entête, ainsi les hommes prévenus vont devant eux avec une aveugle détermination, sans vouloir ni pouvoir entendre, comme dit l'apôtre, « ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec assurance[1] : c'est ce qui fait tous les opinâtres; c'est par là que périssent tous les hérétiques.

Nos adversaires se font un objet d'un agrément infini dans la certitude qu'ils veulent avoir de leur salut éternel. N'attendez pas que jamais ils regardent de bonne foi ce qui peut leur ôter cette certitude. S'il ne faut pour la maintenir que dire qu'on est assuré de ne mourir pas dans le crime, encore qu'on y tombât par une malice déterminée, et même qu'on en formât la détestable habitude, ils le diront. S'il faut pousser à toute outrance ce passage de saint Paul, « les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance[2]; » et dire que Dieu n'ôte jamais tout à fait ni dans le fond ce qu'il a donné; ils le diront, quoi qu'il en arrive, quelque contradiction qu'on leur montre, quelque inconvénient, quelque affreuse suite qu'on leur fasse voir dans leur doctrine : autrement, outre qu'ils perdroient le plaisir de leur certitude, et l'agrément qu'ils ont trouvé dans la nouveauté de ce dogme, il faudroit encore avouer qu'ils auroient tort dans le point qu'ils ont regardé comme le plus essentiel de leur réforme, et que l'Église romaine qu'ils ont blâmée et tant haïe, auroit raison.

Mais peut-être que cette certitude qu'ils enseignent n'est autre chose dans le fond que la confiance que nous admettons. Plût à Dieu ! Personne ne nie cette confiance : les luthériens la soutenoient; et cependant les calvinistes leur ont dit cent fois qu'il falloit quelque chose de plus. Mais sans sortir du synode, les arméniens admettoient cette confiance; car sans doute ils n'ont jamais dit qu'un fidèle tombé dans le crime dont il se repent dût désespérer de son salut. Le synode ne laisse pas de les condamner, parce que, contents de cette espérance, ils rejettent la certitude. Les catholiques enfin admettoient cette confiance; et la sainte persévérance que le concile de Trente veut qu'on reconnoisse comme un « don spécial de Dieu[3], » il veut qu'on l'attende avec confiance de sa bonté infinie. Cependant, parce qu'ils rejettent la certitude absolue, le synode le condamne, et accuse les remontrants, qui nioient aussi cette certitude, de retomber par ce moyen dans les doutes du papisme. Si le dogme de la certitude absolue et de l'inamissibilité eût causé autant d'horreur au synode qu'une si affreuse doctrine en doit exciter naturellement dans les esprits, les ministres qui composoient cette assemblée n'auroient pas eu assez de voix pour faire entendre à tout l'univers que les remontrants, que les luthériens, que les catholiques, qui les accusent d'un tel blasphème, les calomnient, et toute l'Europe eût retenti d'un tel désaveu : mais au contraire, loin de se défendre de cette certitude et de cette inamissibilité que les remontrants leur objectoient, ils l'établissent et condamnent les remon-

1. 1 *Tim.*, I, 7. — 2. *Rom.*, XI, 29.
3. *Conc. Trid. sess.*, 6. can. 15, 16, 22.

trants pour l'avoir niée. Quand ils se croient calomniés, ils savent bien s'en plaindre. Ils se plaignent, par exemple, à la fin de leur synode, de ce que leurs ennemis, entre autres les remontrants, les accusent « de faire Dieu auteur du péché; de lui faire réprouver les hommes sans aucune vue du péché; de lui faire précipiter les enfants des fidèles dans la damnation, sans que toutes les prières de l'Église, ni même le baptême, les en puissent retirer [1]. » Que ne disent-ils de même qu'on les accuse à tort d'admettre la certitude de l'inamissibilité dont nous parlons? Il est vrai qu'ils disent dans ce même lieu qu'on les accuse « d'inspirer aux hommes une sécurité charnelle, en disant qu'aucun crime ne nuit au salut des élus, et qu'ils peuvent en toute assurance commettre les plus exécrables. » Mais est-ce assez s'expliquer pour des gens à qui l'on demande une réponse précise? Ne leur suffit-il pas, pour s'échapper, d'avoir reconnu des crimes, par exemple « ce péché à mort, et contre le Saint-Esprit, » quel qu'il soit, où les élus et les vrais fidèles ne tombent jamais? Et s'ils vouloient que les autres crimes fussent autant incompatibles avec la vraie foi et l'état de grâce, n'auroient-ils pas pu le dire en termes exprès, au lieu qu'en termes exprès ils décident le contraire?

Concluons donc que des trois articles dans lesquels nous avons fait consister la justification calvinienne [2], les deux premiers, qui étoient déjà insinués dans les Confessions de foi [3], c'est-à-dire la certitude absolue de la prédestination, et l'impossibilité de déchoir finalement de la foi et de la grâce une fois reçue, sont expressément définis dans le synode de Dordrect; et que le troisième article, qui consiste à savoir si le vrai fidèle pouvoit du moins perdre quelque temps, et tant qu'il vivoit dans le crime, la grâce justifiante et la vraie foi [4], quoiqu'il se fût exprimé eu aucune Confession de foi, est semblablement décidé selon la doctrine de Calvin et l'esprit de la nouvelle réforme.

On peut encore connoître le sentiment de tout le synode par celui du célèbre Pierre Dumoulin, ministre de Paris: c'étoit assurément, de l'aveu de tout le monde, le plus rigoureux calviniste qui fût alors, et le plus attaché à la doctrine que Gomar soutenoit contre Arminius. Il envoya à Dordrect son jugement sur cette matière, qui fut lu et approuvé de tout le synode, et inséré dans les actes. Il déclare qu'il n'avoit pas eu le loisir de traiter toutes les questions; mais il établit tout le fond de la doctrine du synode, lorsqu'il décide que nul n'est justifié que celui qui est glorifié [5] : par où il condamne les arminiens en ce qu'ils enseignent « qu'il y a des justifiés qui perdent la foi et sont damnés [6]; et encore plus clairement dans ces paroles [7] : « Quoique le doute du salut entre quelquefois dans l'esprit des vrais fidèles, Dieu commande néanmoins dans sa parole que nous en soyons assurés; et il faut tendre de toutes ses forces à cette certitude, où il ne faut pas

1. *Syn.*, *Dordr.*, *Concl.*, sess. 136, p. 275.
2. Ci-dessus, liv. IX, n. 2, 3 et suiv.
3. *Conf. de foi de Fr.*, art. 18, 19, 20, 21, 22; *Dim.*, 18, 19, 36.
4. Ci-dessus, liv. IX; *Conf. Belg.*, art. 24; *Syn. Gen.*, 1 part., p. 139.
5. *Sess.*, 103, 104. p. 289, 300. — 6. *Ubi supr.*, p. 291. — 7. Ibid, p. 300

douter que plusieurs n'arrivent; et quiconque est assuré de son salut, l'est en même temps que Dieu ne l'abandonnera jamais, et ainsi qu'il persévérera jusqu'à la fin. » On ne peut plus clairement regarder le doute comme une tentation et une foiblesse, et la certitude comme un sentiment commandé de Dieu. Ainsi le fidèle n'est pas assuré qu'il ne tombera pas dans les plus grands crimes, et qu'il n'y demeurera pas longtemps comme David : mais il ne laisse pas d'être assuré que Dieu « ne l'abandonnera jamais, et qu'il persévérera jusqu'à la fin. » C'est un abrégé du synode : aussi résolut-on dans cette assemblée de rendre grâces à Dumoulin pour le jugement très-exact qu'il avoit porté sur cette matière, et pour son consentement avec la doctrine du synode

Quelques-uns ont voulu douter si la certitude que le synode établit dans chaque fidèle pour son salut particulier est une certitude de foi : mais on cessera de douter, si on remarque que la certitude dont il est parlé est toujours exprimée par le mot de « croire, » qui dans le synode ne se prend que pour la vraie foi ; joint que cette certitude, selon le même synode, n'est que la foi des promesses appliquées par chaque particulier à soi-même et à son salut éternel, avec le sentiment certain qu'on a dans le cœur de la sincérité de sa foi : de sorte qu'afin qu'il ne manque aucun genre de certitude, on a celle de la foi jointe à celle de l'expérience et du sentiment.

Ceux de tous les opinants qui expliquent le mieux le sentiment du synode, sont des théologiens de la Grande-Bretagne ; car après avoir avoué avec tous les autres dans le fidèle une espèce de doute de son salut, mais un doute qui vient toujours de la tentation, ils expliquent très-clairement : « qu'après la tentation l'acte par lequel on croit qu'on est regardé de Dieu en miséricorde, et qu'on aura infailliblement la vie éternelle, n'est pas un acte d'une opinon douteuse, ni d'une espérance conjecturale où l'on pourroit se tromper; « cui falsum subesse potest; » mais un acte d'une vraie et vive foi excitée et scellée dans les cœurs par l'esprit d'adoption [1] : » en quoi ces théologiens semblent aller plus avant que la Confession anglicane [2], qui paroît avoir voulu éviter de parler si clairement « sur la certitude du salut, » comme on a vu [3].

Quelques-uns ont voulu penser que ces théologiens anglois n'étoient pas de l'avis commun sur la justice qu'on attribuoit aux fidèles tombés dans les grands crimes pendant qu'ils y persévèrent, comme fit David ; et ce qui peut faire douter, c'est que ces docteurs décident formellement « que ces fidèles sont en état de damnation, et seroient damnés s'ils mouroient [4] : » d'où il s'ensuit qu'ils sont déchus de la grâce de la justification, du moins pour ce temps. Mais c'est ici de ces endroits où il faut que tous ceux qui sont dans l'erreur tombent nécessairement en contradiction : car ces théologiens se voient contraints par leurs principes erronés à reconnoître d'un côté que les fidèles ainsi plongés

1. *Sent. Theod. Mag. Brit. C. de persev. certit. quoad nos. Th.* III, p. 218 Ibid., *Th.* IV, p. 219.
2. *Conf. Ang.*, art. 17 ; *Synt. Gen.*, I, p. 102. — 3. Ci-dessus, liv. X, n. 23.
4. *Sent. Theog. Mag. Brit. C. de persev. certit. quoad nos. Th.* III, IV.

dans le crime seroient damnés s'ils mouroient alors; et de l'autre, « qu'ils ne déchéent pas de l'état de la justification [1]. »

Et il ne faut pas se persuader qu'ils confondent ici la justification avec la prédestination, car, au contraire, c'est ce qu'ils distinguent très-expressément : et ils disent que ces fidèles plongés dans le crime non-seulement ne sont pas déchus de leur prédestination, ce qui est vrai de tous les élus, « mais qu'ils ne sont pas déchus de la foi, ni de ce germe céleste de la régénération et des dons fondamentaux sans lesquels la vie spirituelle ne peut subsister [2]; de sorte qu'il est impossible que les dons de la charité et de la foi s'éteignent tout à fait dans leurs cœurs [3] : ils ne perdent point tout à fait la foi, la sainteté, l'adoption [4]; ils demeurent dans la justification universelle, qui est la justification très-proprement dite, dont nul crime particulier ne les peut exclure [5]; » ils demeurent dans la justification, « dont le renouvellement intérieur et la sanctification est inséparable [6]; » en un mot, ce sont des saints qui seroient damnés s'ils mouroient.

On étoit bien embarrassé, selon ces principes, à bien expliquer ce qui restoit dans ces saints plongés dans le crime. Ceux d'Embden demeurent d'accord « que la foi actuelle n'y pouvoit rester, et qu'elle étoit incompatible avec le consentement aux péchés griefs. » Ce qui ne se perdoit pas, « c'étoit la foi habituelle, celle, » disoient-ils, « qui subsiste en l'homme lorsqu'il dort, ou qu'il n'agit pas [7] : » mais aussi « cette foi habituelle répandue dans l'homme par la prédication et l'usage des sacrements, est la vraie foi vive et justifiante [8]; » d'où ils concluoient que le fidèle parmi ces crimes énormes ne perdoit « ni la justice, ni le Saint-Esprit : » et lorsqu'on leur demandoit s'il n'étoit pas aussi bon de dire qu'on perdoit « la foi et le Saint-Esprit » pour les recouvrer après, que de dire qu'on ne perdoit seulement « le sentiment de l'énergie, » sans perdre la chose; ils répondoient qu'il ne falloit pas ôter au fidèle la consolation de ne pouvoir jamais perdre « la foi ni le Saint-Esprit en quelque crime qu'il tombât contre sa conscience. Car ce seroit, disoient-ils [9], une froide consolation de lui dire : « Vous avez tout à fait perdu la foi et le Saint-Esprit; mais peut-être que Dieu vous adoptera et vous régénérera de nouveau, afin que vous lui soyez réconcilié. » Ainsi à quelque péché que le fidèle s'abandonne contre sa propre conscience, on lui est si favorable, qu'on ne se contente pas, pour le consoler, de lui laisser l'espérance du retour futur à l'état de grâce; mais il faut qu'il ait encore la consolation d'y être « actuellement [10] » parmi ses crimes.

Il restoit encore la question de savoir ce que faisoient dans les fidèles ainsi livrés au péché la foi et le Saint-Esprit, et s'ils y étoient tout à fait sans action. On répondoit qu'ils n'étoient pas sans action; et l'effet qu'ils produisoient, par exemple dans David, étoit qu'il ne péchoit pas

1. *Sent. Theog. Mag Brit. C. de persev. certit. quoad nos. Th.* II, p. 212.
2. Ibid., *Th.* V, p. 213 ; IV, p. 214. — 3. Ibid., 215.
4. Ibid., *Th.* VII. — 5. Ibid., *Th.* VI. — 6. Ibid., p. 214, 218.
7. *Jud. Theol. Embd. de* v. art. ch. 1. n. 44, 152, p. 266, 267.
8. Ibid., n. 45, 270. — 9. Ibid., n. 50, 51. — 10. Ibid., n. 30, p. 265.

« tout entier : « Peccavit David, at non totus ; » et qu'il y avoit un certain péché qu'il ne commettoit pas. Que si enfin l'on poussoit la chose jusqu'à demander quel étoit donc « ce péché où l'homme pèche tout entier, » et dans lequel le fidèle ne tombe jamais, on répondoit que « ce n'étoit pas une chute particulière du chrétien en tel et tel crime contre la première ou la seconde Table; mais une totale et universelle défection et apostasie de la vérité de l'Évangile, par laquelle l'homme n'offense pas Dieu en partie et à demi, mais par un mépris obstiné il en méprise la majesté toute entière, et s'exclut absolument de la grâce [2]. » Ainsi jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce mépris obstiné de Dieu et à cette apostasie universelle, on a toujours la consolation « d'être saint, d'être justifié et régénéré, » et d'avoir « le Saint-Esprit » habitant en soi.

Ceux de Brême ne s'expliquent pas moins durement, lorsqu'ils disent que ceux « qui sont une fois vraiment régénérés ne s'égarent jamais assez pour s'écarter tout à fait de Dieu par une apostasie universelle, en sorte qu'ils le haïssent comme un ennemi, qu'ils pèchent comme le diable par une malice affectée, et se privent des biens célestes : c'est pourquoi ils ne perdent jamais absolument la grâce et la faveur de Dieu [3]; » de sorte qu'on demeure dans cette grâce, bien régénéré, bien justifié, pourvu seulement qu'on ne soit pas un ennemi déclaré de Dieu, et aussi méchant qu'un démon.

Ces excès sont si grands que les protestants en ont honte, et qu'il y a eu même quelques catholiques qui n'ont pu se persuader que le synode de Dordrect y fût tombé. Mais enfin voilà historiquement, avec les décrets du synode, les avis des principaux opinants. Et afin qu'on ne doutât point de tous les autres, outre ce qui est inséré dans les actes du synode, que tout y fut décidé avec un consentement unanime de tous les opinants sans en excepter un seul [4], j'ai expressément rapporté les opinions où ceux qui veulent excuser le synode de Dordrect trouvent le plus d'adoucissement.

Outre ces points importants, nous en voyons un quatrième expressément décidé dans ce synode; et c'est celui de la sainteté de tous les enfants des fidèles. On s'étoit expliqué différemment sur cet article dans les actes de la nouvelle réforme [5]. Nous avons vu cette sainteté des enfants formellement établie dans le Catéchisme des calvinistes de France, et il est dit expressément que tous les enfants des fidèles sont sanctifiés et naissent dans l'alliance : mais nous avons vu le contraire dans l'accord de ceux de Genève avec les Suisses [6], et la sanctification des petits enfants même baptisés y est restreinte aux seuls prédestinés. Bèze semble avoir suivi cette restriction dans « l'Exposition » déjà citée [7]; mais le synode de Dordrect prononce en faveur de la sainteté de tous les enfants des fidèles, et ne permet pas aux parents de douter

1. *Jud. Théol. Embd. de* v. art. ch. 1, n. 54, p. 267.—2. Ibid., n. 60, p. 268.
3. *Jud. Brem. de* v. art. n. 12, 13, p. 254, 255.
4. *Sess.* 125, 130, *et præf. ad Ecc.*
5. Ci-dessus, liv. IX, n. 10, 11, 12, 19. — 6. Ibid., n. 20 21.
7. *Expos. de la foi*, ch. IV; *Conc.* 13, p. 80.

de leur salut[1] : article dont nous avons vu qu'il suit plus clair que le jour, selon les principes du synode, que tous les enfants des fidèles, et tous les descendants de ces enfants jusqu'à la consommation des siècles, si leur race dure autant, sont du nombre des prédestinés.

Si toutes ces décisions, qui paroissent si authentiques, font un fondement si certain dans la nouvelle réforme, qu'on soit privé du salut et retranché de l'Église en les rejetant, c'est ce que nous avons à examiner en expliquant la procédure du concile.

La première chose que j'y remarque, c'est une requête des remontrants, où ils exposent au synode qu'ils ont été condamnés, traités d'hérétiques et excommuniés par les contre-remontrants, leurs collègues et leurs parties; qu'ils sont pasteurs comme les autres, et qu'ainsi naturellement ils devroient avoir séance dans le synode avec eux; que si on les exclut comme parties dans le procès, leurs parties doivent être exclues aussi bien qu'eux : autrement qu'ils seroient ensemble juges et parties, qui est la chose du monde la plus inique[2].

C'étoit visiblement les mêmes raisons pour lesquelles tous les protestants avoient récusé le concile des catholiques, pour lesquelles les zuingliens en particulier s'étoient élevés contre le synode des ubiquitaires, qui les avoit condamnés à Iène, comme on a vu[3]. Les remontrants ne manquoient pas de se servir de ces exemples. Ils produisoient principalement les griefs contre le concile de Trente, où les protestants avoient dit : « Nous voulons un concile libre; un concile où nous soyons avec les autres; un concile qui n'ait pas pris parti; un concile qui ne nous tienne pas pour hérétiques : autrement nous serions jugés par nos parties[4]. » Nous avons vu que Calvin et les calvinistes avoient allégué les mêmes raisons contre le synode de Iène; les remontrants se trouvoient dans le même état, quand ils voyoient François Gomar et ses adhérents assis dans le synode au rang de leurs juges et se voyoient cependant exclus, et traités comme coupables : c'étoit préjuger contre eux avec l'examen de la cause; et ces raisons leur paroissoient d'autant plus convaincantes, que c'étoit visiblement celles de leurs pères contre le concile de Trente, comme ils le faisoient voir par leur requête[5].

Après qu'on eut lu cette requête[6], on leur déclara « que le synode trouvoit fort étrange que les accusés voulussent faire la loi à leurs juges, et leur prescrire des règles; et que c'étoit faire injure non-seulement au synode, mais encore aux états généraux qui les avoient convoqués, et qui leur avoient commis le jugement : qu'ainsi ils n'avoient qu'à obéir[7].

C'étoit leur fermer la bouche par l'autorité du souverain; mais ce n'étoit pas satisfaire à leurs raisons, ni aux exemples de leurs pères, lorsqu'ils avoient décliné le jugement du concile de Trente. Aussi n'entra-t-on guère dans cet examen. Les délégués des états qui assis-

1. *Sess.* 36. *cap. De prædest.*, art. 17; ci-dessus.
2. *Sess.* 25, p. 65 et seq. — 3. Ci-dessus, liv. VIII. — 4. Ibid.
5. *Syn. Dordr.*, ibid., p. 70, 71, 72, etc. ; 81, etc. — 6. Ibid., p. 80.
7. *Sess.* 26, p. 82, 83.

toient au synode avec toute l'autorité de leurs supérieurs, jugèrent que les remontrants n'étoient pas recevables dans leurs demandes[1], et leur ordonnèrent d'obéir à ce qui seroit réglé par le synode, qui de son côté déclara leurs propositions insolentes, et la récusation qu'ils faisoient de tout le synode comme étant partie dans le procès, injurieuse non-seulement au synode même, mais encore à la suprême autorité des états généraux.

Les remontrants condamnés changèrent leurs requêtes en protestations contre le synode. On délibéra dessus [2]; et comme les raisons qu'ils alléguoient étoient les mêmes dont les protestants s'étoient servis pour éluder l'autorité des évêques catholiques, les réponses qu'on leur fit étoient les mêmes que les catholiques avoient employées contre les protestants. On leur disoit que ce n'avoit jamais été la coutume de l'Église de priver les pasteurs du droit de suffrage contre les erreurs pour s'y être opposés : que ce seroit leur ôter le droit de leur charge pour s'en être fidèlement acquittés, et renverser tout l'ordre des jugements ecclésiastiques : que par les mêmes raisons les ariens, les nestoriens et les eutychiens auroient pu récuser toute l'Église, et ne se laisser aucun juge parmi les chrétiens : que ce seroit le moyen de fermer la bouche aux pasteurs, et de donner aux hérésies un cours entièrement libre. Après tout, quels juges vouloient-ils avoir? Où trouveroit-on dans le corps des pasteurs ces gens neutres et indifférents qui n'auroient pris aucune part aux questions de la foi et aux affaires de l'Église [3]? Ces raisons ne souffroient point de réplique : mais par malheur pour nos réformés, c'étoient celles qu'on leur avoit opposées lorsqu'ils déclinèrent le jugement des évêques qu'ils trouvoient en place au temps de leur séparation.

Ce qu'on disoit de plus fort contre les remontrants, c'est « qu'ils étoient des novateurs, » et qu'ils étoient « la partie la plus petite aussi bien que la plus nouvelle, » qui devoit par conséquent être jugée « par la plus grande, par la plus ancienne, par celle qui étoit en possession, et qui soutenoit la doctrine reçue jusqu'alors[4]. » Mais c'est par là que les catholiques devoient le plus l'emporter : car enfin quelle antiquité l'Église belgique réformée alléguoit-elle aux remontrants ? Nous ne voulons pas, disoit-elle, laisser affoiblir la doctrine que nous avons toujours soutenue « depuis cinquante ans[5]; » car ils ne remontoient pas plus haut. Si cinquante ans donnoient à l'Église qui se disoit réformée tant de droit contre les arminiens nouvellement sortis de son sein, quelle devoit être l'autorité de toute l'Église catholique fondée depuis tant de siècles!

Parmi toutes ces réponses qu'on faisoit aux remontrants sur leurs protestations, ce qu'on passoit le plus légèrement, c'étoit la comparaison qu'ils faisoient de leurs exceptions contre le synode de Dordrect avec celles des réformés contre les conciles des catholiques et

1. *Sess.* 26, p. 81. — 2. *Sess.* 27, p. 93.
3. Ibid., pag. 83, 87, 97, 98, 100, 104, 106. — 4. Pag. 97, 103, etc.
5. *Præf. an hæc. Syn. Dordr.*

ceux des luthériens. Les uns disoient qu'il y avoit « grande différence entre les conciles des papistes et des luthériens, et celui-ci. Là on écoute des hommes, le pape et Luther; ici on écoute Dieu. Là on apporte des préjugés; et ici il n'y a personne qui ne soit prêt à céder à la parole de Dieu. Là on a des ennemis en tête; et ici on n'a d'affaire qu'avec ses frères. Là tout est contraint; ici tout est libre[1]. » C'étoit résoudre la question par ce qui en faisoit la difficulté. Il s'agissoit de savoir si les gomaristes ne venoient pas avec leurs préjugés dans le synode; il s'agissoit de savoir si c'étoit des ennemis ou des frères; il s'agissoit de savoir qui avoit le cœur plus docile pour la vérité et la parole de Dieu; si c'étoit les protestants en général plutôt que les catholiques, les disciples de Zuingle plutôt que ceux de Luther, et les gomaristes plutôt que les arméniens. Et pour ce qui est de la liberté, l'autorité des états, qui intervenoit partout, et qu'aussi on avoit toujours à la bouche dans le synode[2]; celle du prince d'Orange, ennemi déclaré des arméniens; l'emprisonnement de Grotius et des autres chefs du parti, et enfin le supplice de Barneveld, font assez voir comment on étoit libre en Hollande sur cette matière.

Les députés de Genève tranchent plus court; et sans s'arrêter aux luthériens, à qui aussi quatre ans qu'ils avoient au-dessus des zuingliens ne pouvoient pas attribuer l'autorité de les juger, ils répondoient à l'égard des catholiques[3] : « Il a été libre à nos pères de protester contre les conciles de Constance et de Trente, parce que nous ne voulons pas avoir aucune sorte d'union avec eux; au contraire, nous les méprisons et les haïssons : de tout temps, ceux qui déclinoient l'autorité des conciles se séparoient de leur communion. » Voilà toute leur réponse; et ces bons théologiens n'auroient rien eu à opposer au déclinatoire des arminiens, s'ils avoient rompu avec les Églises de Hollande, et qu'ils les eussent haïes et méprisées ouvertement.

Selon cette réponse, les luthériens n'avoient que faire de se mettre tant en peine de ramasser des griefs contre le concile de Trente, ni de discuter qui étoit partie ou qui ne l'étoit pas dans cette cause. Pour décliner l'autorité du concile où les catholiques les appeloient, ils n'avoient qu'à dire sans tant de façon : Nous voulons rompre avec vous, nous vous méprisons, nous vous haïssons et nous n'avons que faire de votre concile. Mais l'édification publique et le nom même de chrétien ne souffroit pas une telle réponse. Aussi n'est-ce pas ainsi que répondirent les luthériens : au contraire ils déclarèrent, et même à Augsbourg dans leur propre Confession, qu'ils en appeloient au concile, et même au concile que le pape assembleroit[4]. Il y a une semblable déclaration dans la Confession de Strasbourg[5] : ainsi les deux partis protestants étaient d'accord en ce point. Ils ne vouloient donc pas rompre avec nous : ils ne nous haïssoient pas; ils ne nous méprisoient pas tant que le disent ceux de Genève. S'il est donc vrai, selon eux,

1. *Sess.* 27, p. 99. — 2. *Sess.* 25, p. 80; *Sess.* 26, p. 81, 82, 83, etc.
3. Ibid., 103. — 4. Ci-dessus, liv. III.
5. *Conf. Argen. peror. Synt. Gen.*, 1 part., p. 199.

que les remontrants doivent se soumettre au concile de la réforme, parce qu'ils ne vouloient pas rompre, les protestants, qui témoignoient ne vouloir non plus se séparer de l'Église catholique, devoient se soumettre à son concile.

Il ne faut pas oublier une réponse que fit tout un synode de la province de Hollande au déclinatoire des remontrants. C'est le synode tenu à Delpht, un peu avant celui de Dordrect[1]. Les remontrants objectoient que le synode qu'on vouloit assembler contre eux ne seroit pas infaillible comme l'étoient les apôtres, et ainsi ne les lieroit pas dans leur conscience. Il falloit bien avouer cela, ou nier tous les principes de la réforme; mais après l'avoir avoué, ceux de Delpht ajoutent ces mots[2]: « Jésus-Christ, qui a promis aux apôtres l'esprit de vérité dont les lumières les conduiroient en toute vérité, a aussi promis à son Église d'être avec elle jusqu'à la fin des siècles[3], et de se trouver au milieu de deux ou trois qui s'assembleroient en son nom[4]; » d'où ils concluoient un peu après « que lorsqu'il s'assembleroit de plusieurs pays des pasteurs pour décider selon la parole de Dieu ce qu'il faudroit enseigner dans les Églises, il falloit avec une ferme confiance se persuader que Jésus-Christ seroit avec eux selon sa promesse. »

Les voilà donc enfin obligés à reconnoître deux promesses de Jésus-Christ pour assister aux jugements de son Église. Or les catholiques n'ont jamais eu d'autre fondement pour croire l'Église infaillible. Ils se servent du premier passage pour montrer qu'il est toujours avec elle considérée dans son tout. Ils se servent du second pour faire voir qu'on devroit tenir pour certain qu'il seroit au milieu de deux ou de trois, si on étoit assuré qu'ils fussent vraiment assemblés au nom de Jésus-Christ. Or ce qui est douteux de deux ou trois qui se seroient assemblés en particulier, est certain à l'égard de toute l'Église, lorsqu'elle est assemblée en corps : on doit donc alors tenir pour certain que Jésus-Christ y est par son esprit, et ainsi que ses jugements sont infaillibles; ou qu'on nous dise quel autre usage on peut faire de ces promesses, dans le cas où les applique le synode de Delpht.

Il est vrai que c'est dans le corps de l'Église universelle et de son concile œcuménique qu'on trouve l'accomplissement assuré de ces promesses. C'étoit aussi à un tel concile que les remontrants avoient appelé. On leur avoit répondu « qu'il étoit douteux si et quand on pourroit convoquer ce concile œcuménique; qu'en attendant le national convoqué par les états seroit œcuménique et général, puisqu'il seroit composé des députés de toutes les Églises réformées; que s'ils se trouvoient grevés par ce synode national, il leur seroit libre d'en appeler au concile œcuménique, pourvu qu'en attendant ils obéissent au concile national[5]. »

La réflexion qu'il faut faire ici, est que parler de concile œcuménique, c'étoit parmi les nouveaux réformés un reste du langage de l'É-

1. 24 oct. 1618. — 2. *Syn. Delph. int. Act. Dordr.*, *sess.* 26. p. 86.
3. Matth., XXVIII, 20. — 4. Ibid., XVIII, 20.
5. *Præf. ad Ecc. ante Syn. Dordr.*

glise. Car que vouloit dire ce mot dans ces nouvelles Églises? Elles n'osoient pas dire que les députés de toutes les Églises réformées fussent un concile œcuménique représentant l'Église universelle. C'étoit, dit-on, non pas un concile œcuménique, mais « comme un concile œcuménique. » De quoi devoit donc être composé un vrai concile œcuménique? Y falloit-il avec eux les luthériens qui les avoient excommuniés? ou les catholiques? ou enfin quelles autres Églises? C'est ce que les calvinistes ne savoient pas; et en l'état où ils s'étoient mis en rompant avec tout le reste des chrétiens, ce grand nom de concile œcuménique, si vénérable parmi les chrétiens, n'étoit plus pour eux qu'un nom en l'air, auquel il ne répondoit aucune idée dans leur esprit.

La dernière observation que j'ai à faire pour la procédure regarde les confessions de foi et les catéchismes reçus dans les Provinces-Unies. Les synodes provinciaux obligèrent les remontrants à y souscrire : ceux-ci le refusèrent absolument, parce qu'ils crurent qu'il y avoit des principes d'où suivoit assez clairement la condamnation de leur doctrine. On les avoit traités d'hérétiques et de schismatiques sur ce refus; et néanmoins on étoit d'accord dans les synodes provinciaux[1], et il fut expressément déclaré dans le synode de Dordrect, que ces Confessions de foi, loin de passer pour une règle certaine, pouvoient être examinées de nouveau : de sorte qu'on obligeoit les remontrants à souscrire à une doctrine de foi, même sans y croire.

Nous avons déjà observé ce qui est marqué dans les actes, que les canons du synode contre les remontrants furent établis avec un consentement unanime de tous les opinants, « sans en excepter un seul[2]. » Les prétendus réformés de France n'avoient pas eu permission de se trouver à Dordrect, quoiqu'ils y fussent invités : mais ils en reçurent les décisions dans leurs synodes nationaux, et entre autres dans celui de Charenton en 1620, où l'on en traduisit en françois tous les canons; et la souscription en fut ordonnée avec serment en cette forme : « Je reçois, approuve et embrasse toute la doctrine enseignée au synode de Dordrect comme entièrement conforme à la parole de Dieu et confession de foi de nos Églises : la doctrine des arminiens fait dépendre l'élection de Dieu de la volonté des hommes, ramène le paganisme, déguise le papisme, et renverse toute la certitude du salut[3]. » Ces derniers mots font connoître ce qu'on jugeoit de plus important dans les décisions de Dordrect; et la certitude du salut y paroît comme un des caractères les plus essentiels du calvinisme.

Encore tout nouvellement, la première chose qu'on a exigée des ministres de ce royaume réfugiés en Hollande dans ces dernières affaires de la religion a été de souscrire aux actes du synode de Dordrect; et tant de concours, tant de serments, tant d'actes réitérés semblent faire voir qu'il n'y a rien de plus authentique dans tout ce parti.

Le décret même du synode montre l'importance de cette décision. puisque les remontrants y sont « privés du ministère, de leurs chaires

1. *Syn. Delph. int. Act. Dordr.*, *sess.* 25, p. 91; *sess*, 32, pag. 123.
2. *Sess.* 125, 130. *Præf. ad Eccles.* — 3. *Syn. de Char.*, c. 23.

de professeurs en théologie, et de toutes autres fonctions tant ecclésiastiques qu'académiques, jusqu'à ce qu'ayant satisfait à l'Église, ils lui soient pleinement réconciliés et reçus à sa communion [1] : » ce qui montre qu'ils étoient traités d'excommuniés, et que la sentence d'excommunication portée contre eux dans les églises et synodes particuliers étoit confirmée; après quoi le synode supplie les états « de ne souffrir pas qu'on enseigne une autre doctrine que celle qui venoit d'être définie, et d'empêcher les hérésies et les erreurs qui s'élevoient : » ce qui regarde manifestement les articles des arméniens, qu'on avoit qualifiés d' « erronés » et de « sources d'erreurs cachées. »

Toutes ces choses pourroient faire voir qu'on a regardé ces articles comme fort essentiels à la religion. Cependant M. Jurieu nous apprend bien le contraire : car après avoir supposé « que l'Église romaine du temps du concile de Trente étoit du moins dans les sentiments des arminiens, » il poursuit ainsi [2] : « Si elle n'eût point eu d'autres erreurs, nous eussions très-mal fait de nous en séparer : il eût fallu tolérer cela pour le bien de la paix; parce que c'est une Église dont nous faisons partie, et qui ne s'étoit pas confédérée pour soutenir la grâce selon la théologie de saint Augustin, » etc. Et c'est aussi ce qui lui fait conclure [3], que ce qui fait « qu'on a retranché les remontrants de la communion, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu se soumettre à une doctrine, premièrement que nous croyons conforme à la parole de Dieu; secondement, que nous nous étions obligés par une confession confédérée de soutenir et de défendre contre le pélagianisme de l'Église romaine. »

Sans lui avouer ses principes, ni ce qu'il dit de l'Église romaine, il me suffit d'exposer ses sentiments, qui lui ont fait dire dans un autre endroit, que « les Églises de la Confession des Suisses et de Genève retrancheroient de leur communion un semi-pélagien et un homme qui soutiendroit les erreurs des remontrants; mais que ce ne seroit pourtant pas leur dessein de déclarer cet homme damné, comme si le semi-pélagianisme damnoit [4]. » Il demeure donc bien établi, par le sentiment de ce ministre, que la doctrine des remontrants peut bien exclure quelqu'un de la confédération particulière des Églises prétendues réformées; mais non pas en général de la société des enfants de Dieu : ce qui montre que ces articles ne sont pas de ceux qu'on appelle fondamentaux.

Enfin le même docteur, dans le Jugement sur les méthodes, où il travaille à la réunion des luthériens avec ceux de sa communion, reconnoît, que « pour arrêter un torrent de pélagianisme qui alloit inonder les Pays-Bas, le synode de Dordrect a dû opposer la méthode la plus rigide et la plus exacte à ce relâchement pélagien [5]. » Il ajoute que dans cette vue « il a pu imposer à son parti la nécessité de soutenir la méthode de saint Augustin, et obliger non tous les membres

1. *Sent. Syn. de Remonst.*, sess. 138, pag. 280.
2. *Syst. de l'Egl.*, liv. II, c. 3, pag. 255. — 3. Ibid., liv. II, c. 10, pag. 305.
4. Ibid., c. 3, pag. 249. — 5. *Jug. sur les méth.*, sect. 18, pag. 159, 160.

de sa société, mais au moins tous ses docteurs, prédicateurs, et autres gens qui se mêlent d'enseigner, sans pourtant obliger à la même chose les autres Églises et les autres communions. » D'où il résulte que le synode, loin d'obliger tous les chrétiens à ses dogmes, ne prétend pas même y obliger tous ses membres, mais seulement ses prédicateurs et ses docteurs : ce qui montre ce que c'est au fond que ces graves décisions de la nouvelle réforme, où, après avoir tant vanté l'expresse parole de Dieu, tout aboutit enfin à obliger les docteurs à enseigner d'un commun accord une doctrine que les particuliers ne sont obligés ni de croire ni de professer.

Et il ne faut pas répondre que c'est ici de ces dogmes qui ne doivent pas venir à la connoissance du peuple : car outre que tous les dogmes révélés de Dieu sont faits pour le peuple comme pour les autres, et qu'il y a certains cas où il n'est pas permis de les ignorer, celui qui fut défini à Dordrect devoit être plus que tous les autres un dogme très-populaire; puisqu'il s'agissoit principalement de la certitude que chacun devoit avoir de son salut : dogme où l'on mettoit dans le calvinisme le principal fondement de la religion chrétienne [1].

Tout le reste des décisions de Dordrect aboutissant, comme on a vu, à ce dogme de la certitude, il n'étoit pas question de spéculations oiseuses, mais de la pratique qu'on jugeoit la plus nécessaire et la plus intime de la religion : et néanmoins M. Jurieu nous a parlé de cette doctrine, non tant comme d'un dogme principal, que « comme d'une méthode » qu'on a été obligé de suivre; et non pas comme étant la plus certaine, mais comme étant « la plus rigide : Pour arrêter, » disoit-il, « ce torrent de pélagianisme, » il a fallu lui opposer « la méthode la plus rigide et la plus exacte, » et décider, ajoute-t-il [2], beaucoup de choses « au préjudice de la liberté, qui a toujours été de disputer pour et contre entre les réformés : » comme si c'étoit ici une affaire de politique, ou qu'il y eût autre chose à considérer dans les décisions de l'Église que la pure vérité révélée de Dieu clairement et expressément par sa parole, sur laquelle aussi, après qu'elle a été bien reconnue, il n'est plus permis de biaiser.

Mais ce qu'enseigne le même ministre en un autre endroit est encore bien plus surprenant, puisqu'il déclare aux arminiens : que ce n'est point proprement l'arminianisme, mais le socinianisme qu'on rejette en eux. « Ces messieurs les remontrants, dit-il [3], ne se doivent pas étonner que nous offrions la paix aux sectes qui paroissent être dans les mêmes sentiments qu'eux à l'égard du synode de Dordrect, et que nous ne la leur présentions pas. Leur semi-socinianisme sera toujours une muraille de séparation entre eux et nous. » Voilà donc ce qui fait la séparation. C'est « qu'aujourd'hui, » poursuit-il, « le socinianisme est entre eux dans les lieux les plus élevés. » On voit bien que sans cet obstacle on pourroit s'unir avec les arminiens, sans s'embarrasser de « ce torrent de pélagianisme dont ils inondoient les Pays-Bas, » ni des décisions de

1. Ci-dessus. — 2. *Jugement sur les méthodes*, sect. 18, p. 55.
3. Ibid., sect. 16, p. 137.

Dordrect, ni même de la confédération de tout le calvinisme par les prétendus sentiments de saint Augustin.

M. Jurieu n'est pas le seul qui nous a révélé ce secret du parti. Le ministre Matthieu Bochart nous avoit appris avant lui que « si les remontrants n'eussent différé du reste des calvinistes que dans les cinq points décidés dans le synode de Dordrect, l'affaire eût pu s'accommoder[1] : » ce qu'il confirme par les sentiments des autres docteurs de la secte[2], et par celui du synode même[3].

Il est vrai qu'il dit en même temps, qu'encore qu'on fût disposé à tolérer dans les particuliers paisibles et modestes les sentiments opposés à ceux du synode, on n'eût pas pu les souffrir dans les ministres, qui doivent être mieux instruits que les autres : mais c'en est toujours assez pour faire voir que ces décisions « qu'on opposoit au pélagianisme[4], » quoique faites dans le synode avec un si grand appareil et avec tant de fréquentes déclarations qu'on n'y suivoit autre chose que la pure et expresse parole de Dieu, ne sont pas fort essentielles au christianisme ; et ce qui est le plus étonnant, qu'on répute pour gens modestes des particuliers qui après avoir connu la décision de tous les docteurs, et, comme parle M. Bochart, « de toutes les églises du parti autant qu'il y en a dans l'Europe[5], » croient encore pouvoir mieux entendre la saine doctrine, non-seulement que chacune d'elles en particulier, mais encore qu'elles toutes ensemble.

Il est même très-assuré que les docteurs dans lesquels on ne vouloit point tolérer les sentiments opposés à ceux du synode, se sont ouvertement relâchés sur ce sujet. Les ministres qui ont écrit dans les derniers temps, et entre autres M. de Beaulieu, que nous avons vu à Sedan un des plus savants et des plus pacifiques de tous les ministres, adoucissent le plus qu'ils peuvent le dogme de l'inamissibilité de la justice, et même celui de la certitude du salut[6]; et deux raisons les y portent : la première est l'éloignement qu'en ont eu les luthériens, à qui ils veulent s'unir à quelque prix que ce soit; la seconde est l'absurdité et l'impiété qu'on découvre dans ces dogmes, pour peu qu'ils soient pénétrés. Les docteurs peuvent bien s'y accoutumer en conséquence des faux principes dont ils sont imbus : mais les gens simples et de bonne foi ne croiront pas aisément que chacun pour être fidèle doive s'assurer qu'il n'a point à craindre la damnation, dans quelque crime qu'il se plonge ; encore moins qu'il soit assuré d'y conserver la sainteté et la grâce.

Toutes les fois que nos réformés désavouent ces dogmes impies, louons-en Dieu ; et sans disputer davantage, prions-les seulement de considérer que le Saint-Esprit ne pouvoit pas être en ceux qui les ont enseignées; et qui ont fait consister une grande partie de la réforme dans de si indignes idées de la justice chrétienne.

1. *Dial.*, c. VIII, p. 126, etc. — 2. Ibid., 130. — 3. Ibid., 127.
4. Ibid., 126 et seq. — 5. Ibid., p. 127.
6. *Thes. de art. just.*, part. 2, th. 42, 43 ; *Item, th. an homo solis nat. virib.*, etc. ; *Coroll.* 2, 3, 4, 5, 6, etc.

Il résulte néanmoins de là qu'après tout ce grand synode a été inutile, et qu'il ne guérit ni les peuples, ni les pasteurs mêmes pour qui principalement il a été fait; puisque ce qu'on appelle pélagianisme dans la réforme, qui est ce que le synode a voulu détruire, demeure en son entier : car, je demande, qui est guéri de ce mal? Ce n'est pas déjà ceux qui n'en croient pas le synode; et ce n'est non plus ceux qui le croient : car, par exemple, M. Jurieu, qui est de ce dernier nombre, et qui paroît demeurer si ferme dans la confédération, comme il l'appelle, des églises calviniennes contre le pélagianisme, au fond ne l'improuve pas, puisqu'il soutient, comme on a vu [1], qu'il n'est pas contraire à la piété. Il ressemble à ces sociniens qui interrogés s'ils croient la divinité éternelle du Fils de Dieu, répondent bien qu'ils la croient : mais si on les pousse plus loin, ils disent que la croyance contraire, au fond n'est pas opposée à la piété et à la vraie foi. Ceux-là sont vrais ennemis de la divinité du Fils de Dieu, puisqu'ils en tiennent le dogme pour indifférent : M. Jurieu est pélagien, et ennemi de la grâce dans le même sens.

En effet, quel est le but de cette parole : « Dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne ? » Ce n'est pas là le discours d'un théologien; puisque si le pélagianisme est une hérésie qui rende inutile la croix de Jésus-Christ, comme on l'a tant prêché même dans la réforme [2], il en faut être éloigné jusqu'à l'infini dans l'exhortation, loin d'y en consevrer la moindre teinture.

Ce ministre ne s'entend pas mieux lorsqu'il excuse les pélagiens ou les semi-pélagiens de la Confession d'Augsbourg avec les arminiens qui en suivent les sentiments; sous prétexte que « pendant qu'ils sont semi-pélagiens de parole et pour l'esprit, ils sont disciples de saint Augustin pour le cœur [3] : » car ne sait-il pas que l'esprit gâté a bientôt corrompu le cœur? On est trop attaché à l'erreur quand on ne se réveille pas lors même que la vérité nous est présentée, principalement par un synode de toute la communion dont on est.

Quand donc M. Jurieu dit d'un côté que le pélagianisme ne damne pas [4], et que de l'autre on ne « rendra jamais de vrais chrétiens et de vrais dévots, pélagiens et semi-pélagiens [5]; » tout subtil théologien qu'il est, il ne pouvoit pas montrer plus clairement qu'il ne songe pas à ce qu'il dit, et qu'en voulant tout sauver on perd tout.

Il croit aussi avoir évité ces excès de faire Dieu auteur du péché, où il prétend qu'on ne tombe plus dans son parti « depuis cent ans [6], et il y retombe lui-même dans le même livre où il prétend montrer qu'on les évite. Car enfin tant qu'on ôtera au genre humain la liberté de son choix, et qu'on croira que le libre arbitre subsiste avec une entière et inévitable nécessité, il sera toujours véritable que ni les hommes ni les anges prévaricateurs n'ont pas pu ne pas pécher; et qu'ainsi les péchés où ils sont tombés sont une suite nécessaire des dispositions où

1. Ci-dessus. — 2. *Meth.*, sect. 15, p. 131.
3. Ibid., sect. 14, p. 113, 114. — 4. Ci-dessus.
5. *Meth.*, sect. 15, p. 113, 121. — 6. Ci-dessus.

leur Créateur les a mis. Or M. Jurieu est de ceux qui laissent en leur entier cette inévitable nécessité, lorsqu'il dit que nous ne savons de notre âme, « sinon qu'elle pense, » et qu'on ne peut pas définir ce qu'il faut « pour être libre[1]. » Il avoue donc qu'il ignore si ce n'est point cette inévitable et fatale nécessité qui nous entraîne au mal comme au bien; et il se replonge dans tous les excès des premiers réformateurs, dont il se vante qu'on est sorti depuis un siècle.

Pour éviter ces terribles inconvénients, il faut du moins savoir croire, si on n'est pas parvenu jusqu'à l'entendre, qu'on le peut admettre sans blasphème, et sans faire Dieu auteur du péché, cette invincible nécessité que les remontrants ont reprochée aux prétendus réformateurs, et dont le synode de Dordrect ne les a pas justifiés.

Et en effet, je remarque qu'on ne dit rien dans tout le synode contre ces damnables excès. On a voulu épargner les réformateurs, et sauver d'un blâme éternel les commencements de la réforme.

Mais du moins il ne falloit pas ménager les remontrants, qui opposoient aux excès des réformateurs des excès qui n'étoient pas moins criminels.

On imprima en Hollande en 1618, un peu devant le synode, un livre avec ce titre : *État des controverses des Pays-Bas*, où l'on fait voir que c'étoit la doctrine des remontrants, qu'il pouvoit survenir à Dieu quelques accidents; qu'il étoit capable de changement; que sa prescience sur les événements particuliers n'étoit pas certaine; qu'il agissoit par discours et par conjecture en tirant comme nous une chose de l'autre[2]: et d'autres erreurs infinies de cette nature, où l'on prenoit le parti de ces philosophes qui, de peur de blesser notre liberté, ôtoient à Dieu sa prescience. On faisoit voir qu'ils s'égaroient jusqu'à faire Dieu corporel, jusqu'à lui donner trois essences; et le reste, qu'on peut apprendre de ce livre qui est très-net et très-court. Ce livre fut composé pour préparer au synode qu'on alloit tenir la matière de ses délibérations : mais on n'y parla point de toutes ces choses, ni de beaucoup d'autres aussi essentielles que les remontrants remuoient. On fut seulement soigneux de conserver les articles qui étoient particuliers au calvinisme, et on eut plus de zèle pour ces opinions que pour les principes essentiels du christianisme.

Les complaisances que nous avons vu qu'on avoit pour les luthériens n'en obtenoient rien pour l'union, et ils persistoient à tenir tout le parti des sacramentaires pour excommunié. Enfin les prétendus réformés de France, dans leur synode national de Charenton, firent ce décret mémorable où ils déclarent que « les Allemands et autres suivant la Confession d'Augsbourg, attendu que les églises de la confession d'Augsbourg conviennent avec les autres réformés aux principes et points fondamentaux de la vraie religion, et qu'il n'y a en leur culte ni idolâtrie, ni superstition, pourront, sans faire abjuration, être reçus à la sainte table, à contracter mariage avec les fidèles de notre con-

1. *Meth.*, sect. 15, p. 129, 130.
2. *Specim. Controv. Belg.*, ex offic. Elzev., p. 2, 4, 7, etc.

fession, et à présenter comme parrains des enfants au baptême, en promettant au consistoire qu'ils ne les solliciteront jamais à contrevenir directement ou indirectement à la doctrine reçue et professée en nos églises, mais se contenteront de les instruire dans les principes desquels nous convenons tous. »

En conséquence de ce décret, il a fallu dire que la doctrine de la présence réelle prise en elle-même « n'a aucun venin ; » « qu'elle n'est pas contraire à la piété ni à l'honneur de Dieu, ni au bien des hommes : qu'encore que l'opinion des luthériens sur l'eucharistie induise aussi bien que celle de Rome la destruction de l'humanité de Jésus-Christ; cette suite néanmoins ne leur peut être mise sus sans calomnie, vu qu'ils la rejettent formellement[1] : » de sorte qu'il demeure pour constant qu'en matière de religion il ne faut plus faire le procès à personne sur ce qu'on tire de sa doctrine, quelque claire que paraisse la conséquence; mais sur ce qu'il avoue en termes formels.

Jamais les sacramentaires n'avoient fait de si grande avance envers les luthériens. La nouveauté de ce décret ne consiste pas à dire que la présence réelle et les autres dont on dispute entre les deux partis ne regardent pas les fondements du salut : car il faut demeurer d'accord de bonne foi que dès le temps de la conférence de Marpourg[2], c'est-à-dire, dès l'an 1529, les zuingliens offrirent aux luthériens de les tenir pour frères malgré leur doctrine de la présence réelle; et dès lors ils ne croyoient pas qu'elle fût fondamentale : mais ils vouloient que la fraternité fût mutuelle et également reconnue de part et d'autre ; ce qui leur étant refusé par Luther, ils demeurèrent de leur côté sans tenir pour frères ceux qui ne vouloient pas prononcer le même jugement en leur faveur : au lieu que dans le synode de Charenton ce sont les sacramentaires seuls qui reconnoissent pour frères les luthériens, encore qu'ils en soient tenus pour excommuniés.

La date de ce décret de Charenton est mémorable : il fut fait en 1631. Le grand Gustave foudroyoit en Allemagne, et à ce coup on crut dans toute la réforme que Rome même alloit devenir sujette au luthéranisme. Dieu en avoit décidé autrement : l'année d'après, ce roi victorieux fut tué dans la bataille de Lutzen; et il fallut rétracter tout ce qu'on en avoit vu dans les prophéties.

Cependant le décret étoit fait, et les catholiques remarquoient le plus grand changement qu'on pût jamais voir dans la doctrine des prétendus réformés.

Premièrement, toute l'horreur qu'on avoit inspirée au peuple contre la doctrine de la présence réelle a paru manifestement injuste et calomnieuse. Les docteurs en diront ce qu'il leur plaira : c'étoit principalement à la présence réelle que l'aversion des peuples étoit attachée. On leur avoit présenté cette doctrine, non-seulement comme charnelle et grossière ; mais encore comme brutale et pleine de barbarie, par laquelle on devenoit des cyclopes, des mangeurs de chair humaine et de sang humain, des parricides qui mangeoient leur père et leur

1. Daillé, *Apol.*, c. VII, 43; ibid., *Lettre à Mongl.* — 2. Ci-dess., liv. II.

Dieu. Mais maintenant, depuis le décret de ce synode, il demeure pour constant que toutes ces exagérations, dont on avoit longtemps fasciné les simples, sont calomnieuses; et la doctrine qu'on faisoit passer pour si impie et si inhumaine n'a plus rien de contraire à la piété.

Dès là même elle devient très-croyable, et même très-nécessaire; car ce qui obligeoit le plus à détourner le sens de ces paroles : « Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang [1]; » et encore de celles-ci : « Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang [2], à des sens spirituels et métaphoriques, c'est qu'elles sembloient induire au crime, en obligeant de manger de la chair humaine et de boire du sang humain : de sorte que c'étoit le cas d'interpréter spirituellement, selon la règle de saint Augustin, ce qui paroissoit porter au mal. Mais maintenant cette raison n'a plus même la moindre apparence : tout ce crime imaginaire s'est évanoui, et rien n'empêche qu'on ne prenne au pied de la lettre la parole de notre Sauveur.

On avoit fait horreur au peuple de la doctrine catholique, comme d'une doctrine qui détruisoit la nature humaine en Jésus-Christ, et ruinoit le mystère de son ascension. Mais maintenant on ne doit point être effrayé de ces conséquences, et on en est quitte pour les nier sans qu'on puisse les imputer à qui les nie.

Ces horreurs, qu'on avoit mises dans l'esprit des peuples, étoient, à vrai dire, dans leur esprit le véritable sujet de leur rupture avec l'Église. Qu'on lise dans tous les actes des prétendus martyrs la cause pour laquelle ils ont souffert, on verra partout que c'est la doctrine contraire à la présence réelle. Que l'on consulte un Mélanchthon, un Sturmius, un Peucer, tous les autres qui ne vouloient pas que l'on condamnât cette doctrine des zuingliens; leur principale raison fut que c'étoit pour cette doctrine que mouroient tant de fidèles en France et en Angleterre. En mourant pour cette doctrine, ces malheureux martyrs croyoient mourir pour un fondement de la foi et de la piété : maintenant cette doctrine est innocente, et n'exclut ni de la table sacrée, ni du royaume des cieux.

Pour conserver dans le cœur des peuples la haine du dogme catholique, il a fallu la tourner contre un autre objet que la présence réelle. La transsubstantiation est maintenant le grand crime; ce n'est plus rien de mettre Jésus-Christ présent, de mettre un même corps en divers lieux, de mettre tout un corps dans chaque parcelle; la grande erreur est d'avoir ôté le pain : ce qui regarde Jésus-Christ est peu de chose; ce qui regarde le pain est l'essentiel.

On a changé toutes les maximes qui avoient jusqu'alors passé pour constantes touchant l'adoration de Jésus-Christ. Calvin et les autres avoient démontré que partout où Jésus-Christ, un objet si adorable, étoit tenu pour présent, d'une présence aussi spéciale que celle qu'on reconnoissoit dans l'eucharistie, il n'étoit pas permis de le frustrer de l'adoration qui lui est due [3]. Mais maintenant, ce n'est pas assez

1. Joan., VI, 54. — 2. Matth., XXVI, 26, 27, 28.
3. *Cont. Vestph. Cont. Heshus.*

que Jésus-Christ soit quelque part pour y être adoré, il faut qu'il commande qu'on l'adore; « qu'il déclare sa volonté pour être adoré en tel lieu ou en tel état[1] : » autrement, tout Dieu qu'il est, il n'aura de nous aucun culte. Bien plus, il faut qu'il se montre : « Si le corps de Christ est en un lieu invisiblement et d'une manière imperceptible à tous les sens, il ne nous oblige pas à l'adorer en ce lieu-là. » Sa parole ne suffit pas, il faut le voir: on a beau entendre la voix du roi, si on ne le voit de ses yeux, on ne lui doit rien, ou du moins il faut qu'il dise expressément que son intention est d'être honoré : autrement on agira comme s'il n'y étoit pas. Si c'étoit le roi de la terre, on n'hésiteroit pas à lui rendre ce qui lui est dû dès qu'on sait qu'il est quelque part: mais honorer ainsi le Roi du ciel, ce seroit une idolâtrie; et on auroit peur qu'il ne crût qu'on adore un autre que lui.

Mais voici une nouvelle finesse. Le luthérien, qui croit Jésus-Christ présent, le reçoit comme son Dieu; il y met sa confiance, il l'invoque; et le synode de Charenton décide, « qu'il n'y a ni idolâtrie, ni superstition dans son culte : » mais s'il fait un acte sensible d'adoration, il idolâtre : c'est-à-dire qu'il est permis d'avoir le fond de l'adoration, qui est le sentiment intérieur; mais il n'est pas permis de le témoigner, et on devient idolâtre en faisant paroître, par quelque posture de respect, le sentiment de vénération vraiment sainte qu'on a dans le cœur.

Mais, dit-on, c'est que si le luthérien adoroit Jésus-Christ dans l'eucharistie, où il est avec le pain, il seroit à craindre que l'adoration ne se rapportât au pain comme à Jésus-Christ[2]; et en tout cas, qu'on ne crût que ce fût l'intention de l'y rapporter : sans doute, lorsque les Mages ont adoré Jésus-Christ, ou dans sa crèche, ou dans un berceau, il falloit craindre qu'ils n'adorassent, avec Jésus-Christ, ou le berceau, ou la crèche; ou enfin, que la sainte Vierge et saint Joseph ne les prissent pour des adorateurs du berceau où reposoit le Fils de Dieu. Voilà les subtilités que le décret de Charenton avoit amenées.

D'ailleurs, la doctrine de l'ubiquité, qu'on avoit traitée avec raison, autant parmi les sacramentaires que parmi les catholiques, comme une doctrine monstrueuse, où l'on confond les deux natures de Jésus-Christ, devient la doctrine des saints.

Car il ne faut pas s'imaginer que les défenseurs de cette doctrine soient exceptés de l'union : le synode parle en général des églises de la Confession d'Augsbourg, dont on sait que la plus grande partie est ubiquitaire ; et les ministres nous apprennent que l'ubiquité n'a rien de mortel[3], quoiqu'elle renverse, plus expressément que n'ont jamais fait les eutychiens, la nature humaine de Notre-Seigneur.

En un mot on compte pour peu tout ce qui ne change rien dans le culte, et encore dans le culte extérieur; car la croyance qu'on a au dedans n'est pas un obstacle à la communion : il n'y a que le respect

1. *Dial. du ministre Boch. sur le Syn. de Char.*, I, 24; ejusd. *Dial.*, 2 part., cap. VII; *Sedani*, p. 21.
2. *Dial.*, etc., pag. 25. — 3. Boch., ibid., 17; *Dial.*, 2 part., c. VII.

qu'on rend au dehors qui fait le péché; et voilà où nous réduisent ceux qui ne nous prêchent que l'adoration en esprit et en vérité.

On voit bien, sans qu'il soit besoin que j'en avertisse, qu'après le synode de Charenton, ni l'inamissibilité de la justice ni la certitude du salut ne sont plus un fondement nécessaire de la piété, puisque les luthériens sont admis à la communion avec la doctrine contraire.

Il ne faut non plus nous parler de la prédestination absolue et des décrets absolus comme d'un article principal, puisqu'on ne doit pas nier, selon M. Jurieu[1], « qu'il n'y ait de la pitié dans ces grandes communions de protestants, dans lesquelles on traite si mal et les décrets absolus, et la grâce efficace par elle-même. » Le même ministre demeure d'accord que les protestants d'Allemagne font entrer « la prévision de la foi dans cet amour gratuit, par lequel Dieu nous a aimés en Jésus-Christ[2]. » Ainsi le décret de la prédestination ne sera pas un décret absolu et indépendant de toute prévision; mais un « décret conditionnel, qui renferme la condition de la foi future : et c'est ce que M. Jurieu ne condamne pas.

Mais voici les deux plus remarquables nouveautés qu'ait introduites le décret de Charenton dans la réforme prétendue : c'est premièrement la dispute sur les points fondamentaux; et secondement, la dispute sur la nature de l'Église.

Sur les points fondamentaux les catholiques leur ont dit : Si la présence réelle, si l'ubiquité, si tant d'autres points importants, dont on dispute depuis plus d'un siècle entre les luthériens et les calvinistes, ne sont point fondamentaux, pourquoi ceux dont vous disputez avec l'Église romaine le seront-ils davantage? Ne croit-elle pas la Trinité, l'incarnation, tout le Symbole? A-t-elle mis un autre fondement que Jésus-Christ? Tout ce que vous lui objectez sur ce sujet, pour lui montrer qu'elle en a un autre, sont autant de conséquences qu'elle nie, et qui, selon vos principes, ne doivent pas lui être imputées. Où donc mettez-vous précisément ce qui est fondamental dans la religion? De rapporter maintenant ici tout ce qu'ils ont dit sur les points fondamentaux, les uns d'une façon, les autres de l'autre, et la plupart confessant qu'ils n'y voient goutte, et que c'est chose qui se sent plutôt qu'elle ne s'explique : ce seroit s'engager dans l'infini, et se jeter avec eux dans le labyrinthe où ils ne trouveront jamais d'issue.

L'autre dispute n'a pas été moins importante : car dès qu'une fois on a eu posé pour principe que ceux qui retiennent les principaux fondements de la foi, quelque séparés qu'ils soient de communion, sont au fond la même Église et la même société des enfants de Dieu, dignes de sa sainte table et de son royaume ; les catholiques demandent comment on les peut exclure de cette Église et du salut éternel. Il n'est plus ici question de regarder l'Église romaine comme une Église qui exclut tout le monde, et que tout le monde doit exclure; car on voit que les luthériens, qui excluent les calvinistes, ne sont pas exclus. Voilà ce qui a produit ce nouveau système d'Église

1. *Jugement sur les méth.*, sect. 14, pag. 113. — 2. Ibid., sect. 18, pag. 158.

qui fait tant de bruit, et où enfin il a fallu comprendre l'Église romaine.

Les protestants d'Allemagne n'ont pas été partout également durs envers les calvinistes. En 1661, il se tint une conférence à Cassel entre les calvinistes de Marpourg et les luthériens de Rintel, où l'accord fut réciproque, et où les deux partis se tinrent pour frères. J'avoue que cette union fut sans conséquence dans le reste de l'Allemagne, et je n'ai pu même savoir quelle en a été la suite entre ceux qui la contractèrent : mais il y eut dans l'accord un point important que je ne dois pas oublier.

Les calvinistes reprochoient aux luthériens que dans la célébration de l'eucharistie ils omettoient la fraction, dont l'institution étoit divine [1]. C'est la doctrine commune du calvinisme, que la fraction fait partie du sacrement, comme étant un symbole du corps rompu que Jésus-Christ vouloit donner à ses disciples ; que c'est pour cette raison que Jésus-Christ l'a pratiquée ; qu'elle est de commandement, et qu'elle se trouve enfermée par Notre-Seigneur dans cette ordonnance · « Faites ceci. » C'est ce que soutenoient les calvinistes de Marpourg ; c'est ce que nioient les luthériens de Rintel. On ne laissa pas de s'unir, quoique chacun persistât dans son avis ; et il fut dit par ceux de Marpourg, « que la fraction appartenoit non pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité du sacrement, comme y étant nécessaire par l'exemple et le commandement de Jésus-Christ : qu'ainsi les luthériens ne laissoient pas sans la fraction du pain d'avoir la substance de la cène, et qu'on pouvoit se tolérer mutuellement. »

Un ministre, qui a répondu à un traité de la communion sous les deux espèces, a examiné cette conférence que l'on avoit objectée [2] : le fait a passé pour constant, et le ministre est convenu que la fraction, quoique commandée par Jésus-Christ, n'appartenoit pas à l'essence, mais à la seule intégrité du sacrement. Voilà donc l'essence du sacrement manifestement séparée du commandement divin ; et on a trouvé des raisons pour dispenser de ce qu'on dit que Jésus-Christ a commandé : après quoi je ne vois plus comment on peut presser le commandement de prendre les deux espèces ; puisque, quand nous serions convenus que Jésus-Christ les a commandées, nous serions toujours reçus à examiner si ce précepte divin regarde l'essence, ou seulement l'intégrité.

On peut voir dans le même colloque l'état présent des controverses en Allemagne entre les luthériens et les calvinistes, et on voit que la doctrine constante des théologiens de la Confession d'Augsbourg est que la grâce est universelle ; qu'elle est « résistible, » qu'elle est « amissible ; » que la prédestination est conditionnelle, et présuppose la prescience de la foi ; enfin, que la grâce de la conversion est attachée à une action purement naturelle, et qui dépend de nos propres forces, c'est-à-dire du soin d'entendre la prédication [3] : ce que le docte Beaulieu

1. *Coll. Cass.*, *q. de fract. pan.*
2. *Traité de la comm. sous les deux espèces*, 2 part., ch. XII ; La Roq., *Rép.*, 2 part., ch. XVII, pag 307.
3. *Thes. de q. an. hom. in stat. pecc. solis nat. viribus* etc.; Thes. 31 et seq.

confirme par plusieurs témoignages, auxquels nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres, si la chose n'étoit constante, ainsi qu'on l'aura pu voir par le témoignage de M. Jurieu[1], et si nous n'avions déjà parlé de cette matière[2].

En effet, on a pu voir, dans cette histoire[3], combien Mélanchthon avoit adouci parmi les luthériens l'extrême rigueur avec laquelle Luther soutenoit les décrets absolus et particuliers[4]; et on y enseignoit unanimement que Dieu vouloit sérieusement et sincèrement sauver tous les hommes ; qu'il leur offroit Jésus-Christ comme rédempteur ; qu'il les appeloit à lui par la prédication et par les promesses de son Évangile ; et que son esprit étoit toujours prêt à être efficace en eux, s'ils écoutoient sa parole : que c'est enfin attribuer à Dieu deux volontés contraires, de dire que d'un côté il propose son Évangile à tous les hommes, et de l'autre qu'il n'en veuille sauver qu'un très-petit nombre. Par une suite de la complaisance qu'on avoit pour les luthériens, Jean Cameron, Écossois, célèbre ministre et professeur en théologie dans l'académie de Saumur, y enseigna une vocation et une grâce universelle, qui se déclaroit envers tous les hommes par les merveilles des œuvres de Dieu, par sa parole et les sacrements. Cette doctrine de Cameron fut fortement et ingénieusement défendue par Amirauld et Testard ses disciples, professeurs en théologie dans la même ville. Toute cette académie l'embrassa : Dumoulin se mit à la tête du parti contraire, et engagea dans ce sentiment l'académie de Sedan où il pouvoit tout ; et nous avons vu de nos jours toute la réforme partagée en France avec beaucoup de chaleur entre Saumur et Sedan. Malgré les censures des synodes, qui supprimoient la doctrine de la grâce universelle, sans néanmoins la qualifier d'hérétique ou d'erronée, les plus savants ministres en entreprirent la défense. Daillé en fit l'apologie, où Blondel mit une préface très-avantageuse aux défenseurs de ce sentiment ; et la grâce universelle triompha dans Sedan, où le ministre Beaulieu l'a enseignée de nos jours.

Elle ne réussissoit pas également hors du royaume, et principalement en Hollande, où on la croyoit opposée au synode de Dordrect. Mais au contraire Blondel et Daillé firent voir que les théologiens de la Grande-Bretagne et de Brême avoient soutenu dans le synode « une volonté et intention universelle » de sauver tous les hommes, une grâce « suffisante » donnée à tous ; grâce « sans laquelle » on ne pouvoit pas rétablir en soi-même l'image de Dieu[5]. C'est ce qu'avoient dit publiquement les théologiens dans le synode, et n'en avoient pas moins mérité les congratulations et les louanges de toute cette compagnie.

Genève, toujours attachée aux rigoureuses propositions de Calvin, fut fort ennemie de l'universalité, qui cependant fut portée jusque dans son sein par des ministres françois. Déjà elle partageoit toutes

1. Ci-dessus. — 2. Ibid., liv. VIII. — 3. Ibid.
4. *Epist.*, tit. *de Præd. Conc.*, p. 617; *Solida repetit.*, eod. tit.. pag. 804.
5. Daillé, *Apol. tract.*, 2 part. ; Blond., *Act. auth.*, 8 et seq., p. 77 ; *Jud. theol. Mag. Brit. de art.* 2, int. Act. syn. Dordr., 2 part., pag. 287 ; *Jud. Brem.*, ibid., pag. 113 et seq.

les familles, lorsque le magistrat y mit la main. Du conseil des Vingt-Cinq la question fut portée à celui des Deux-Cents. Ces magistrats ne rougirent point de faire disputer leurs pasteurs et leurs professeurs devant eux, et s'érigèrent en juges d'une question de la plus fine théologie. Il vint de puissantes recommandations de la part des Suisses pour la grâce particulière contre la grâce universelle : un rigoureux décret partit, par lequel la dernière fut proscrite. On publia la formule d'un théologien que les Suisses avoient approuvée, où le système de la grâce universelle étoit déclaré « non médiocrement éloigné de la saine doctrine révélée dans les Écritures; » et afin que rien n'y manquât, le souverain magistrat ordonna que tous les ministres, docteurs et professeurs souscriroient à la formule avec ces mots : « Ainsi je le crois; ainsi je le professe; ainsi je l'enseignerai. » Ce n'est pas là une soumission de police et d'ordre; c'est un pur acte de foi ordonné par l'autorité séculière : c'est à quoi se termine la réforme, à soumettre l'Église au siècle, la science à l'ignorance, et la foi au magistrat.

Cette formule helvétique avoit encore une autre partie, où sans se mettre en peine ni des Septante, ni des Targums, ni de l'original samaritain, ni de tous les vieux interprètes, et de toutes les anciennes leçons, on canonisoit jusques aux points du texte hébreu que nous avons, qu'on déclaroit net de toute faute de copistes, jusques aux moindres, et de toute atteinte du temps. Les auteurs de ce décret ne sentirent pas combien ils s'immoloient à la risée de tous les savants, même de leur communion; mais ils s'attachoient aux vieilles maximes de la réforme encore ignorante. Ils étoient fâchés de voir que les leçons de la Vulgate, qu'on avoit prises autrefois comme autant de falsifications, étoient tous les jours de plus en plus approuvées par les savants du parti : et en fixant le texte original, suivant que nous l'avons aujourd'hui, ils croyoient s'affranchir de la nécessité de la tradition; sans songer que sous le nom de texte hébreu, au lieu des traditions ecclésiastiques, et de celles de l'ancienne Synagogue, ils consacroient celles des rabbins.

Il s'est fait encore à Genève un autre décret sur la foi en 1675, où l'on confirma celui de 1649, par lequel on ajoutoit « deux nouveaux articles à la Confession de foi : » l'un, pour dire « que l'imputation du péché d'Adam étoit antérieure à la corruption; » l'autre, pour dire « que, dans l'ordre des décrets divins, l'envoi de Jésus-Christ est après le décret de l'élection. » On ordonna que tous ceux qui refuseroient de souscrire à ces deux nouveaux articles de foi seroient exclus et déposés du ministère et de toute fonction ecclésiastique.

Cette décision fut trouvée étrange dans le parti même; et Turretin, ministre et professeur à Genève, en reçut de grands reproches de M. Claude, comme il paroît par une lettre de ce ministre du 20 juin 1675, que Louis Dumoulin, fils du ministre Pierre Dumoulin, et oncle du ministre Jurieu, a fait imprimer[1].

M. Claude se plaint dans cette lettre de ce qu'on sollicite les Suisses

1. *Fasc.*, epist. 1676, pag. 83, 94.

à « dresser un formulaire » conforme à celui de Genève, « contenant les mêmes points et les mêmes restrictions, pour être ajoutées à leur Confession de foi [1]; » et on voit par une remarque de Dumoulin, insérée dans la même lettre [2], que les Suisses en effet ont « frappé ce coup » que M. Claude trouvoit « si terrible. »

Cependant le même ministre soutient qu'il « n'est pas permis d'ajouter ainsi de nouveaux articles de foi à ceux de sa Confession, et qu'il est dangereux de remuer les anciennes bornes qui ont été plantées par nos pères [3]. » Plût à Dieu que nos réformés eussent toujours eu devant les yeux cette maxime du Sage [4], où ils sont si souvent contraints de revenir pour terminer les divisions qu'ils voient naître incessamment dans leur sein ! M. Claude la propose à ceux de Genève, et s'étonne que cette Église « fasse ainsi de nouveaux articles de foi et de nouvelles lois de prédication [5] : » il prétend qu'en user ainsi, c'étoit se faire soi-même « des dieux, » et rompre l'unité avec toutes les Églises qui ne sont pas de son sentiment, c'est-à-dire « avec celles de France, avec celles d'Angleterre, avec celles de Pologne, de Prusse et d'Allemagne [6]; » que ce n'est point ici une simple affaire de discipline où les Églises puissent varier; que c'est se désunir dans des « points de doctrine, immuables de leur nature; » qu'on « ne peut pas en bonne conscience enseigner diversement : » de sorte que ce n'est pas seulement « se faire un ministère particulier, » mais encore jeter « les semences d'une funeste division » dans la foi même, et en un mot « fermer son cœur » aux autres Églises [7].

Si on veut maintenant savoir jusqu'où l'Église de Genève portoit sa rigueur, on l'apprendra dans la même lettre [8]; car elle marque qu'on exigeoit la signature des articles avec une sévérité inconcevable; qu'on l'exigeoit même de ceux qui s'adressoient à Genève pour y recevoir la vocation, dans le dessein d'aller servir ailleurs; qu'on leur imposoit la même nécessité de la souscription qu'à ceux de Genève même; qu'on l'exigeoit des pasteurs déjà reçus avec la même rigueur, bien qu'ils eussent déjà vieilli dans les travaux du ministère : » et cela, dit M. Claude [9], c'est, « autant qu'il est en eux, ravir partout la charge à tous ceux qui sont de différents sentiments (c'est-à-dire à tout le reste des Églises), et se condamner eux-mêmes, comme ayant entretenu jusques ici une paix injuste avec des gens à qui il falloit déclarer la guerre [10]. »

Toutes ces remontrances n'ont rien opéré : l'Église de Genève est demeurée ferme, aussi bien que celle des Suisses, persuadées l'une et l'autre que leurs déterminations étoient appuyées sur la parole de Dieu : ce qui continue à faire voir que sous le nom de cette parole, c'est ses propres imaginations que chacun adore; que si l'on a quelque autre principe pour convenir du sens de cette parole, il n'y aura jamais entre les Églises qu'une union politique et extérieure, telle qu'elle est demeurée avec ceux de Genève, qui dans le fond avoient rompu avec

1. *Fasc.*, epist. 1576, pag. 95. — 2. Ibid., pag. 101. — 3. Pag. 85.
4. *Prov.* XXII, 28. — 5. *Fasc.*, epist 1676, pag. 89.
6. Ibid., pag. 90, 91, 98, 103. — 7. Ibid., pag. 93, 100. — 8. Pag. 94, 95.
9. Ibid., pag. 91. — 10. Pag. 100.

tous les autres; et que pour trouver quelque chose de fixe, il faut, à l'exemple de M. Claude, ramener les esprits à cette maxime du Sage, « qu'il ne faut pas remuer les bornes plantées par nos pères[1] : » c'est-à-dire qu'il s'en faut tenir aux décisions qu'ils ont faites sur la foi.

Le fameux serment du Test mérite bien d'avoir place dans cette histoire, puisqu'il a été un des actes principaux de la religion en Angleterre. Le voici comme il avoit été résolu au parlement tenu à Londres en 1678. « Moi N. je proteste, certifie et déclare solennellement et sincèrement en la présence de Dieu que je crois que dans le sacrement de la cène du Seigneur il n'y a aucune transsubstantiation des éléments du pain et du vin dans le corps et le sang de Christ, dans et après la consécration faite par quelque personne que ce soit : et que l'invocation ou adoration de la vierge Marie ou tout autre saint, et le sacrifice de la messe, de la manière qu'ils sont en usage à présent dans l'Église romaine, est superstition et idolâtrie. » Ce qu'il y a de particulier dans cette profession de foi, c'est premièrement qu'elle ne s'attaque qu'à la transsubstantiation, et non pas à la présence réelle; en quoi elle suit la correction qu'Élisabeth avoit faite à la réforme d'Édouard VI. On y ajoute seulement ces mots, « dans et après la consécration, » qui permettent manifestement de croire la présence réelle avant la manducation, puisqu'ils n'en excluent, comme on voit, que le seul changement de substance.

Ainsi un Anglois bon protestant, sans blesser sa religion et sa conscience, peut croire que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement et substantiellement présents dans le pain et dans le vin aussitôt après la consécration. Si les Luthériens en croyoient autant, il est certain qu'ils l'adoreroient. Aussi les Anglois n'y apportent-ils aucun obstacle dans leur Test; et comme ils reçoivent l'eucharistie à genoux, rien ne les empêche d'y reconnoître ni d'y adorer Jésus-Christ présent dans le même esprit que nous faisons; après cela, nous incidenter sur la transsubstantiation est une chicane peu digne d'eux.

Dans les paroles suivantes du Test on condamne, comme des actes de « superstition et d'idolâtrie, l'invocation, » ou, comme ils l'appellent, « l'adoration » de la sainte Vierge et des saints, et le « sacrifice » de la messe, non absolument, mais « de la manière qu'ils sont en usage dans l'Église romaine. » C'est que les Anglois sont trop savants dans l'antiquité pour ignorer que les Pères du quatrième siècle, sans maintenant remonter plus haut, ont invoqué la sainte Vierge et les saints. Ils savent que saint Grégoire de Nazianze approuve expressément dans la bouche d'une martyre la piété qui lui fit demander à la sainte Vierge, « qu'elle aidât une vierge qui étoit en péril[2]. » Ils savent que tous les Pères ont fait et approuvé solennellement, dans leurs homélies, de semblables invocations adressées aux saints, et se sont même servis du terme d'invocation à leur égard. Pour le terme d'adoration, ils savent aussi qu'il est équivoque, aussi bien parmi les saints Pères que dans l'Écriture; et qu'il ne signifie pas toujours rendre à quelqu'un les hon-

1. *Prov.*, XXII, 27. — 2. Orat. XVIII, in Cyp., t. I, pag. 279

neurs divins; que c'est aussi pour cette raison que saint Grégoire de Nazianze n'a pas fait difficulté en plusieurs endroits de dire qu'on adoroit les reliques des martyrs, et que Dieu ne dédaignoit pas de confirmer une telle adoration par des miracles [1]. Les Anglois sont trop instruits dans l'antiquité pour ignorer cette doctrine et ces pratiques de l'ancienne Église, et trop respectueux envers elle pour l'accuser de superstition et d'idolâtrie : c'est ce qui leur fait apporter la restriction qu'on voit dans leur Test, et supposer dans l'Église romaine une manière d'invocation et d'adoration différente de celle des Pères; parce qu'ils ont bien senti que, sans cette précaution, le Test n'auroit non plus été souscrit en bonne conscience par les protestants habiles que par les catholiques.

Cependant, dans le fait, il est constant que nous ne demandons aux saints que la société de leurs prières, non plus que les anciens, et que nous n'honorons dans leurs reliques que ce qu'ils y ont honoré. Si nous prions quelquefois les saints non pas de prier, mais de donner et de faire, les savants anglois conviendront que les anciens l'ont fait comme nous [2], et que comme nous ils l'ont entendu dans le sens qui fait attribuer les grâces reçues, non-seulement au Souverain qui les distribue, mais encore aux intercesseurs qui les obtiennent : de sorte qu'on ne trouvera jamais aucune véritable différence entre les anciens, que les Anglois ne veulent pas condamner, et nous qu'ils condamnent, mais par erreur, et en nous attribuant ce que nous ne croyons pas.

J'en dis autant du sacrifice de la messe. Les Anglois sont trop versés dans l'antiquité pour ne savoir pas que de tout temps dans les saints mystères, et dans la célébration de l'eucharistie, on a offert à Dieu les mêmes présents qu'on a ensuite distribués aux peuples, et qu'on les lui a offerts autant pour les morts que pour les vivants. Les anciennes liturgies qui contiennent la forme de cette oblation, tant en Orient qu'en Occident, sont entre les mains de tout le monde; et les Anglois n'ont eu garde de les accuser ni de superstition ni d'idolâtrie. Il y a donc une manière d'offrir à Dieu, pour les vivants et pour les morts, le sacrifice de l'eucharistie, que l'Église anglicane protestante ne trouve ni idolâtre ni superstitieuse; et s'ils rejettent la messe romaine, c'est en supposant qu'elle est différente de celle des anciens.

Mais cette différence est nulle : une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une autre, que la messe romaine est semblable, quant au fond et à la substance, à la messe que les Grecs et les autres chrétiens ont reçue de leurs pères. C'est pourquoi l'Église romaine, lorsqu'elle les reçoit à sa communion, ne leur propose pas une autre messe. Ainsi l'Église romaine n'a point au fond d'autre sacrifice que celui qu'on a

1. Basil. I orat. in Mam., t. II, hom. 28, n. 1, pag. 185; Greg. Nyss., orat. in Theod., t. III, pag. 578 et seq.; Ambr., Serm. de S. Vit. exhort. virg., n. 4, 7, 9 et seq., t. II, col. 279; Greg. Naz., orat in Jul. I, in Machab., etc., t. I, pag. 77; ibid., pag. 397 et seq.

2. Greg. Naz., *Orat. funeb. Ath. et Basil.*, orat. XX, pag. 373, orat. XXI, pag. 397.

offert en Orient et en Occident dès l'origine du christianisme, de l'aveu des protestants d'Angleterre.

De là il résulte clairement que la doctrine romaine, tant sur l'invocation et l'adoration que sur le sacrifice de la messe, n'est condamnée dans le Test qu'en présupposant que Rome reçoit ces choses dans un autre sens, et les pratique dans un autre esprit que celui des Pères; ce qui visiblement n'est pas : de sorte que sans hésiter, et sans parler des autres raisons, on peut dire que l'abrogation du Test n'est autre chose que l'abrogation d'une calomnie manifeste faite à l'Église romaine.

ADDITION IMPORTANTE AU LIVRE XIV.

Après cette impression achevée, il me tombe entre les mains un livre latin que l'infatigable Jurieu vient de faire éclore, et dont il faut que je rende compte au public. Le titre est *Consultation amiable sur la paix entre les protestants*. Il y traite cette matière avec le docteur Daniel Séverin Scultet, qui de son côté se propose d'aplanir les difficultés de cette paix si souvent et si vainement tentée. La question dont il s'agit principalement est celle de la prédestination et de la grâce. Le luthérien ne peut souffrir ce qui a été défini dans le synode de Dordrect sur les décrets absolus et la grâce « irrésistible : » il trouve encore plus insupportable ce qu'enseigne le même synode sur « l'inamissibilité » de la justice et sur la certitude du salut; n'y ayant rien, selon lui, de plus impie que de lui donner, au milieu des plus grands crimes, à l'homme une fois justifié, une assurance certaine que ses crimes ne lui feront perdre ni son salut dans l'éternité, ni même le Saint-Esprit et la grâce de l'adoption dans le temps. Je n'explique plus ces questions, qu'on doit avoir entendues par l'explication qu'on en a vue dans cette histoire[1]; et je dirai seulement que c'est ce qu'on appelle parmi les luthériens le « particularisme » des calvinistes : hérésie si abominable, qu'ils ne l'accusent de rien moins que de faire Dieu auteur du péché, et de renverser toute la morale chrétienne, en inspirant une pernicieuse sécurité à ceux qui sont plongés dans les plus abominables excès. M. Jurieu ne nie pas que le synode de Dordrect n'ait enseigné les dogmes qu'on lui impute : il tâche seulement de les purger des mauvaises conséquences qu'on en tire; et il pousse lui-même si loin la certitude du salut, qui est le dogme où nous avons vu que tout aboutit, qu'il dit que l'ôter aux fidèles, c'est faire de la vie chrétienne une insupportable torture[2]. Il demeure donc d'accord au fond des sentiments imputés aux calvinistes : mais afin de faire la paix, malgré une si grande opposition dans des articles si importants, après avoir proposé quelques adoucissements, qui ne sont que dans les paroles, il conclut à la tolérance mutuelle. Les raisons dont il l'appuie se réduisent à deux, dont l'une est la récrimination, et l'autre la compensation des dogmes.

Pour la récrimination, voici le raisonnement de M. Jurieu. Vous nous accusez, dit-il au docteur Scultet, de faire Dieu auteur du péché; c'est Luther qu'il en faut accuser, et non pas nous : et là-dessus il lui produit les passages que nous avons rapportés[3], où Luther décide que

1. Liv. IX et XV.
2. 1 part., ch. VIII; 2 part., ch. VI, pag. 191, etc.; S., liv. II, n. 253, 254.
3. Ci-dessus, liv. II.

la prescience de Dieu rend le libre arbitre impossible : « que Judas par cette raison ne pouvoit éviter de trahir son Maître; que tout ce qui se fait en l'homme de bien et de mal se fait par une pure et inévitable nécessité ; que c'est Dieu qui opère en l'homme tout ce bien et tout ce mal qui s'y fait, et qu'il fait l'homme damnable par nécessité : que l'adultère de David n'est pas moins l'ouvrage de Dieu que la vocation de saint Paul : enfin qu'il n'est pas plus indigne de Dieu de damner des innocents, que de pardonner comme il fait à des coupables [1]. »

Le calviniste démontre ensuite que Luther ne parle point ici en doutant, mais avec la terrible décision que nous avons remarquée ailleurs [2], et qu'il ne permet sur ce sujet aucune réplique. « Vous, dit-il, qui m'écoutez, n'oubliez jamais que c'est moi qui l'enseigne ainsi ; et sans aucune nouvelle recherche acquiescez à cette parole. »

Le luthérien pensoit échapper, en disant que Luther s'étoit rétracté : mais le calviniste l'accable en lui demandant : « Où est cette rétractation » de Luther [3] ? « Il est vrai, poursuit-il, qu'il a prié qu'on excusât dans ses premiers livres quelques restes du papisme sur les indulgences : mais pour ce qui regarde le libre arbitre, il n'a jamais rien changé dans sa doctrine. » Et en effet; il est bien certain que les prodiges d'impiété qu'on vient d'entendre n'avoient garde d'être tirés du papisme, où Luther reconnoît lui-même dans tous ces endroits qu'ils étoient en exécration.

M. Jurieu est sur cela du même avis que nous, et il déclare [4] « qu'il a en horreur ces dogmes de Luther, comme des dogmes impies, horribles, affreux et dignes de tout anathème, qui introduisent le manichéisme, et renversent toute religion. » Il est fâché de se voir forcé de parler ainsi du chef de la réforme. « Je le dis, poursuit-il, avec douleur, et je favorise autant que je puis la mémoire de ce grand homme. » C'est donc ici de ces confessions que l'évidence de la vérité arrache de la bouche, malgré qu'on en ait; et enfin l'auteur de la réforme, de l'aveu des réformés, est convaincu d'être un impie qui blasphème contre Dieu : « grand homme, » après cela, tant que vous voudrez; car ces titres ne coûtent rien aux réformés, pourvu qu'on ait sonné le tocsin contre Rome. Mélanchthon est coupable de cet attentat qui renverse toute religion. M. Jurieu l'a convaincu d'avoir proféré les mêmes blasphèmes que son maître [5], et, au lieu de les détester comme ils méritoient, de ne les avoir jamais rétractés que trop « mollement, et comme en doutant. » Voilà sur quels fondements la réforme a été bâtie.

Mais parce que M. Jurieu semble ici vouloir excuser Calvin, il n'a qu'à jeter les yeux sur les passages de cet auteur que j'ai marqués dans cette histoire [6]. Il y trouvera « qu'Adam ne pouvoit éviter sa chute; et qu'il ne laisse pas d'en être coupable, parce qu'il est tombé volontairement : qu'elle a été ordonnée de Dieu, et qu'elle a été comprise dans son secret dessein [7]. » Il y trouvera « qu'un conseil caché de Dieu est la cause de l'endurcissement; qu'on ne doit point nier que Dieu n'ait voulu et décrété la défection d'Adam, puisqu'il fait tout ce qu'il veut; que ce décret à la vérité fait horreur, mais enfin qu'on ne peut nier

1. Jur., 2 part., c. VIII, pag. 210 et seq. — 2. Liv. II, n. 17.
3. Jur., ibid., pag. 217, 218. — 4. Ibid., pag. 211, 214 et seq.
5. Ibid., pag. 24. — 6. Ci-dessus, liv. XIV. — 7. Opusc. *De præd.*, pag. 704, et 705

que Dieu n'ait prévu la chute de l'homme, parce qu'il l'avoit ordonnée par son décret; qu'il ne faut point se servir du terme de permission, puisque c'est un ordre exprès; que la volonté de Dieu fait la nécessité des choses, et que tout ce qu'il a voulu arrive nécessairement; que c'est pour cela qu'Adam est tombé par un ordre de la providence de Dieu, et parce que Dieu l'avoit ainsi trouvé à propos, quoiqu'il soit tombé par sa faute; que les réprouvés sont inexcusables, quoiqu'ils ne puissent éviter la nécessité de pécher, et que cette nécessité leur vient par l'ordre de Dieu; que Dieu leur parle, mais pour les rendre plus sourds; qu'il leur met la lumière devant les yeux, mais pour les aveugler[1]; qu'il leur adresse la saine doctrine, mais pour les rendre plus insensibles; qu'il leur envoie des remèdes, mais afin qu'ils ne soient point guéris[2]. » Que falloit-il ajouter afin de rendre Calvin aussi parfait manichéen que Luther?

Que sert donc à M. Jurieu de nous avoir rapporté quelques passages de Calvin, où il semble dire que l'homme a été libre en Adam, et qu'en Adam il est tombé par sa volonté[3], puisque d'ailleurs il est constant, par Calvin même, que cette volonté d'Adam étoit l'effet nécessaire d'un ordre spécial de Dieu? Aussi est-il véritable que ce ministre n'a pas prétendu excuser absolument son Calvin, se contentant de dire seulement « qu'à comparaison de Luther il étoit sobre[4] : » mais on vient de voir ses paroles, qui ne sont pas moins emportées ni moins impies que celles de Luther.

J'ai aussi produit celles de Bèze, qui rapporte manifestement tous les péchés à la volonté de Dieu comme à leur cause première[5]. Ainsi, sans contestation, les chefs des deux partis de la réforme, Luther et Mélanchthon d'un côté, Calvin et Bèze de l'autre, les maîtres et les disciples sont également convaincus de manichéisme et d'impiété; et M. Jurieu a eu raison d'avouer de bonne foi des réformateurs en général, qu'ils ont enseigné que « Dieu poussoit les méchants aux crimes énormes[6]. »

Le calviniste revient à la charge, et voici une autre récrimination qui n'est pas moins remarquable. Vous nous reprochez, dit-il aux luthériens, notre grâce « irrésistible : » mais pour faire qu'on y résiste, vous allez à l'extrémité opposée; et dissemblable à votre maître Luther, au lieu qu'il outroit la grâce « jusqu'à se rendre suspect de manichéisme[7], » vous outrez le libre arbitre jusqu'à devenir demi-pélagiens, puisque vous lui attribuez le commencement du salut. C'est ce qu'il démontre par les mêmes preuves dont nous nous sommes servi dans cette histoire[8], en faisant voir aux luthériens que selon eux la grâce de la conversion dépend du soin qu'on prend par soi-même d'entendre la prédication. J'ai démontré clairement ce demi-pélagianisme des luthériens par le livre de la Concorde, et par d'autres témoignages : mais le ministre fortifie mes preuves par celles de son adversaire Scultet, qui a dit en autant de mots que « Dieu convertit les hommes lorsque les hommes eux-mêmes traitent la prédication de la parole avec respect et attention[9]. » En effet, c'est en cette sorte que les luthériens expliquent la volonté universelle de sauver les hommes; et ils disent, avec Scultet, que « Dieu veut répandre dans le cœur de tous les adultes la contrition et la foi vive, à condition toutefois qu'ils fassent *auparavant*

1. *Instit.*, III, XXIII, 1, 7, 8, 9. — 2. Ibid., XXIV, n. 13.
3. Jur., ibid., pag. 214. — 4. Ibid. — 5. Ci-dessus, liv. XIV. — 6. Ibid.
7. Jur., ibid. — 8. Liv. VIII ; liv. XIV. — 9. Jur., pag. 117.

vant le devoir nécessaire pour convertir l'homme. » Ainsi, ce qu'ils attribuent à la puissance divine, c'est la grâce qui accompagne la prédication; et ce qu'ils attribuent au libre arbitre, c'est de se rendre « auparavant, » par ses propres forces, attentif à la parole annoncée: c'est dire, aussi clairement que les demi-pélagiens aient jamais fait, que le commencement du salut vient purement du libre arbitre; et afin qu'on ne doute pas que ce ne soit l'erreur des luthériens, M. Jurieu produit encore un passage de Calixte, où il transcrit de mot à mot les propositions condamnées dans les demi-pélagiens, puisqu'il dit en termes formels, « qu'il reste dans tous les hommes quelques forces de l'entendement et de la volonté, et des connoissances naturelles; et que s'ils en font un bon usage, en travaillant autant qu'ils peuvent à leur salut, Dieu leur donnera tous les moyens nécessaires pour arriver à la perfection où la révélation nous conduit [1] : » ce qui, encore un coup, fait dépendre la grâce de ce que l'homme fait précédemment par ses propres forces.

J'ai donc eu raison d'assurer que les luthériens sont devenus véritablement demi-pélagiens, c'est-à-dire pélagiens dans la partie la plus dangereuse de cette hérésie, puisque c'est celle où l'orgueil humain est le plus flatté. Car ce qu'il y a de plus malin dans le pélagianisme est de mettre enfin le salut de l'homme entre ses mains indépendamment de la grâce. Or c'est ce que font ceux qui, comme les luthériens, font dépendre la conversion et la justification du pécheur d'un commencement qui entraîne tout le reste, et que néanmoins le pécheur se donne à lui-même purement par son libre arbitre sans la grâce, comme je l'ai démontré, et comme M. Jurieu vient encore de le faire voir par l'aveu des luthériens.

Il ne faut donc point qu'ils se flattent d'avoir échappé l'anathème qu'ont mérité les pélagiens, sous prétexte qu'ils ne le sont qu'à demi; puisqu'on voit que cette partie qu'ils ont avalée d'un poison aussi mortel que le pélagianisme en contient toute la malignité : par où on peut voir l'état déplorable de tout le parti protestant ; puisque d'un côté les calvinistes ne savent point de moyen de soutenir la grâce chrétienne contre les pélagiens, qu'en la rendant « inamissible » avec tous les inconvénients que nous avons vus : et que d'autre part les luthériens croient ne pouvoir éviter ce détestable particularisme de Dordrect et des calvinistes, qu'en devenant pélagiens, et en abandonnant le salut de l'homme à son libre arbitre.

Le calviniste poursuit sa pointe ; et, dit-il aux luthériens, « il n'est pas possible de dissimuler » votre doctrine contre la nécessité des bonnes œuvres. « Je ne veux pas, poursuit-il [2], aller rechercher les dures propositions de vos docteurs anciens et modernes sur ce sujet là. » Je crois qu'il avoit en vue le décret de Vormes, où nous avons remarqué qu'il fut décidé que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut [3]. Mais sans s'arrêter à cette assemblée et aux autres semblables décrets des luthériens, j'observerai seulement, dit-il à Scultet [4], ce que vous avez enseigné vous-même : « qu'il ne nous est permis de donner aux pauvres aucune aumône, pas même une obole, dans le dessein d'obtenir le pardon de nos péchés ; » et encore : « que l'habitude et l'exercice de la vertu n'est pas absolument nécessaire aux justifiés pour être sauvés, que l'exercice de l'amour de Dieu, ni

1. Pag. 118. *Calix. Epit.* — 2. Jur., 2 part., c. II, pag. 243.
3. Liv. VIII, n. 32. — 4. Jur., ibid., pag. 243, 244.

dans le cours de la vie, ni même à l'heure de la mort, n'est la condition nécessaire, sans laquelle on ne puisse pas être sauvé : » enfin, que « ni l'habitude ni l'exercice de la vertu n'est nécessaire au mourant pour obtenir la rémission de ses péchés ; « c'est-à-dire « qu'un homme est sauvé, comme conclut le ministre, sans avoir fait aucune bonne œuvre, ni à la vie ni à la mort. »

Voilà de justes et terribles récriminations ; et le docteur Scultet ne s'en tirera jamais : mais en voici encore une qu'il ne faut pas oublier. Vous nous objectez comme un crime, lui dit M. Jurieu, la certitude du salut établie dans le synode de Dordrect : mais vous, qui nous l'objectez, vous la tenez vous-mêmes. Là-dessus il produit les thèses où le docteur Jean Gérard, le troisième homme de la réforme après Luther et Chemnice, si l'on croit ses approbateurs, avance cette proposition : « Nous défendons contre les papistes la certitude du salut comme étant une certitude de foi [1]. » Et encore : « Le prédestiné a le témoignage de Dieu en soi, et il se dit en lui-même : Celui qui m'a prédestiné de toute éternité m'appelle, et me justifie dans le temps par sa parole. » Il est vrai qu'il a écrit ce qu'on vient de voir, et d'autres choses aussi fortes rapportées par M. Jurieu [2] : elles sont familières aux luthériens. Mais ce ministre leur reproche avec raison qu'elles ne s'accordent pas avec leur dogme de « l'amissibilité » de la justice, qu'ils regardent comme capital : c'est aussi ce que j'ai marqué dans cette histoire [3] ; et je n'ai pas oublié le dénoûment que proposent les luthériens, et même le docteur Gérard : mais je ne garantis pas les contradictions que le ministre Jurieu leur reproche en ces termes [4] : « C'est une chose incroyable que des gens sages, et qui ont des yeux, soient tombés dans un si prodigieux aveuglement, que de croire qu'on soit assuré de son salut d'une certitude de foi, et qu'en même temps le vrai fidèle puisse déchoir de la foi et du salut éternel. » Il prend de là occasion de leur reprocher que toute leur doctrine est contradictoire, et que leur « universalisme, » introduit contre les principes de Luther, a mis une telle confusion dans leur théologie, « qu'il n'y a personne qui ne sente qu'elle n'a plus aucune suite ; qu'elle ne se peut accorder avec elle-même ; et qu'il ne leur reste aucune excuse [5]. » Voilà comme ces messieurs se traitent quand ils s'accordent : que ne font-ils pas quand ils se déchirent !

Outre ce qui regarde la grâce, le ministre reproche encore avec force aux luthériens le prodige de l'ubiquité, « digne, dit-il [6], de tous les éloges que vous donnez aux décisions de Dordrect : monstre affreux, énorme et horrible, d'une laideur prodigieuse en lui-même, et encore plus prodigieuse dans ses conséquences ; puisqu'il ramène au monde la confusion des natures en Jésus-Christ ; et non-seulement celle de l'âme avec le corps, mais encore celle de la Divinité avec l'humanité, et en un mot l'eutychianisme détesté unanimement de toute l'Église. »

Il leur fait voir qu'ils ont ajouté à la Confession d'Augsbourg ce monstre de l'ubiquité, et à la doctrine de Luther leur excessif « universalisme » qui les a fait revenir à l'erreur des pélagiens. Tous ces reproches sont très-véritables, comme nous l'avons fait voir [7], et voilà

1. Jur., 1 part. c. VIII, pag. 128, 129 ; Gerard, *De Elec. et rep.*, cap. XIII ; thes. 210, 211.
2. Ibid., pag. 129. — 3. Liv. III, n. 39 ; liv. VIII, n. 60, 61. — 4. Ibid.
5. Jur., ibid., pag. 219 ; ibid., pag. 129, 131, 135. — 6. Ibid., pag. 241.
7. Ci-dessus, Liv. VIII.

les luthériens, les premiers de ceux qui ont pris la qualité de réformateurs, convaincus par les calvinistes d'être tout ensemble pélagiens en termes formels, et eutychiens, par des conséquences à la vérité, mais « que tout le monde voit[1], » et qui sont aussi claires que le jour.

Après toutes ces vigoureuses récriminations, on croiroit que le ministre Jurieu va conclure à détester dans les luthériens tant d'abominables excès, tant de visibles contradictions, un aveuglement si manifeste : point du tout. Il n'accuse les luthériens de tant d'énormes erreurs que pour en venir à la paix, en se tolérant mutuellement, malgré les erreurs grossières dont ils se convainquent les uns les autres.

C'est donc ici qu'il propose cette merveilleuse compensation, et cet échange de dogmes où tout aboutit à conclure : « Si notre particularisme est une erreur, nous vous offrons la tolérance pour des erreurs beaucoup plus étranges[2]. » Faisons la paix sur ce fondement, et déclarons-nous mutuellement de fidèles serviteurs des Dieu, sans nous obliger de part ni d'autre à rien corriger dans nos dogmes. Nous vous passons tous les prodiges de votre doctrine : nous vous passons cette monstrueuse ubiquité : nous vous passons votre demi-pélagianisme qui met le commencement du salut de l'homme purement entre ses mains[3] : nous vous passons ce dogme affreux qui nie que les bonnes œuvres et l'habitude de la charité, non plus que son exercice, soient nécessaires au salut, ni à la vie, ni à la mort[4] : nous vous tolérons, nous vous recevons à la sainte table, nous vous reconnaissons pour enfants de Dieu malgré ces erreurs : passez-nous donc aussi, et passez au synode de Dordrect, et ses décrets absolus avec sa grâce irrésistible, et sa certitude du salut avec son inamissibilité de la justice, et tous nos autres dogmes particuliers, quelque horreur que vous en ayez.

Voilà le marché qu'on propose, voilà ce qu'on négocie à la face de tout le monde chrétien ; une paix entre des Églises qui se disent non-seulement chrétiennes, mais encore réformées, non pas en convenant de la doctrine qu'elles croient expressément révélée de Dieu, mais en se pardonnant mutuellement les plus grossières erreurs.

Quel sera l'événement de ce traité ? Je veux bien ne le pas prévoir ; mais je dirai hardiment que les calvinistes n'y gagneront rien, que d'ajouter à leurs erreurs celles des luthériens, dont ils se rendront complices en recevant à la sainte table, comme de véritables enfants de Dieu, ceux qui font profession de les soutenir. Pour ce qui est des luthériens, s'il est vrai, comme l'insinue M. Jurieu[5], qu'ils commencent pour la plupart à devenir plus traitables sur le point de la présence réelle, et qu'ils offrent la paix aux calvinistes, pourvu seulement qu'ils reçoivent leur « universalisme » demi-pélagien ; tout l'univers sera témoin qu'ils auront fait la paix en sacrifiant aux sacramentaires ce que Luther a le plus défendu contre eux jusqu'à la mort, c'est-à-dire la réalité; et en leur faisant avouer ce que le même Luther déteste le plus, c'est-à-dire le pélagianisme, auquel il a préféré l'extrémité opposée, et l'horreur de faire Dieu auteur du péché.

Mais voyons encore le moyen que propose M. Jurieu pour parvenir à ce merveilleux accord. « Premièrement, dit-il[6], ce pieux ouvrage ne

1. Jur., ibid. — 2. Jur., 2 part., c. III et seq, 10. 11, pag. 240.
3. Ibid., 1 part., c. III, pag. 123. — 4. Ibid., 2 part., c. II, pag. 243.
5. 2 part., cap. XII, p. 261. — 6. Ibid., p. 260.

se peut faire sans le secours des princes de l'un et de l'autre parti; parce que, poursuit-il, toute la réforme s'est faite par leur autorité. » Ainsi on doit assembler, pour le promouvoir, non des ecclésiastiques toujours trop attachés à leurs sentiments; mais des politiques [1], » qui apparemment feront meilleur marché de leur religion. Ceux-ci donc « examineront l'importance de chaque dogme, et pèseront avec équité si telle et telle proposition, supposé que ce soit une erreur, n'est pas capable d'accord, ou ne peut pas être tolérée [2] : » c'est-à-dire qu'il s'agira dans cette assemblée de ce qu'il y a de plus essentiel à la religion, puisqu'il y faudra décider ce qui est fondamental ou non; ce qui peut être ou ne peut pas être toléré. C'est la grande difficulté : mais dans cette difficulté si essentielle à la religion « les théologiens parleront comme des avocats, les politiques écouteront, et seront les juges sous l'autorité des princes [3]. » Voilà donc manifestement les princes devenus souverains arbitres de la religion, et l'essentiel de la foi remis absolument entre leurs mains. Si c'est là une religion, ou un concert politique, je m'en rapporte au lecteur.

Cependant il faut avouer que la raison qu'apporte M. Jurieu pour tout déférer aux princes est convaincante, puisqu'en effet, comme il vient de dire, « toute la réforme s'est faite par leur autorité. » C'est ce que nous avons montré par toute la suite de cette histoire : mais enfin on ne pourra plus disputer ce fait, si honteux à nos réformés. M. Jurieu le reconnoît en termes exprès; et il ne faut plus s'étonner qu'on accorde aux princes l'autorité de juger souverainement d'une réforme qu'ils ont faite.

C'est pourquoi le ministre a mis pour fondement de l'accord, « qu'avant toute conférence et toute dispute, les théologiens des deux partis feront serment d'obéir aux jugements des délégués des princes, et de ne rien faire contre l'accord. » Ce sont les princes et leurs délégués qui sont devenus infaillibles : on jure par avance de leur obéir, quoi qu'ils ordonnent : il faudra croire essentiel ou indifférent, tolérable ou intolérable dans la religion ce qu'il leur plaira; et le fond du christianisme sera décidé par la politique.

On ne sait plus en quel pays on est, ni si c'est des chrétiens qu'on entend parler, quand on voit le fond de la religion remis à l'autorité temporelle, et les princes en devenir les arbitres. Mais ce n'est pas tout : il faudra enfin convenir d'une confession de foi; et ce devoit être le grand embarras : mais l'expédient est facile. On en fera une en termes si vagues et si généraux, que tout le monde en sera content [4] : chacun dissimulera ce qui déplaira à son compagnon : le silence est un remède à tous maux : on se croira les uns les autres tout ce qu'on voudra dans son cœur, pélagiens, eutychiens, manichéens : pourvu qu'on n'en dise mot; tout ira bien, et Jésus-Christ ne manquera pas de réputer les uns et les autres pour des chrétiens bien unis. Ne disons rien : déplorons l'aveuglement de nos frères, et prions Dieu que l'excès de l'égarement leur fasse enfin ouvrir les yeux à leur erreur.

En voici le comble. Nous avons vu ce que Zuingle et les zuingliens, Calvin et les calvinistes ont cru de la Confession d'Augsbourg, comment dès son origine ils refusèrent de la souscrire et se séparèrent de ses défenseurs; comment dans toute la suite ceux de France, en la recevant dans tout le reste, ont toujours excepté l'article x où il est parlé

1. Jur., 2 part., pag. 260, n. 4. — 2. Ibid., pag. 269, n. 8. — 3. Ibid.
4. Ibid., c. XI pag. 245 et seq.; c. XII, pag. 261.

de la cène [1]. On a vu entre autres choses ce qui en fut dit au colloque de Poissy [2]; et on n'a pas oublié ce que Calvin écrivoit alors « tant de la mollesse que de la brièveté obscure et défectueuse » de cette Confession : ce qui faisoit, dit-il, « qu'elle déplaisoit aux gens de bon sens, et même que Mélanchthon son auteur s'étoit souvent repenti de l'avoir dressée : » mais maintenant, que ne peut point l'aveugle désir de s'unir aux luthériens? on est prêt à souscrire à cette Confession; car on sent bien que les luthériens ne s'en départiront jamais. Hé bien, dit notre ministre [3], « ne faut-il que la souscrire? L'affaire est faite : nous sommes prêts à la souscription, pourvu que vous vouliez nous recevoir. » Ainsi cette Confession, si constamment rejetée depuis cent cinquante ans, tout à coup, sans y rien changer, deviendra la règle commune des calvinistes, comme elle l'est des luthériens; à condition que chacun aura son intelligence, et y trouvera ce qu'il a dans l'esprit. Je laisse au lecteur à décider lesquels paroissent ici le plus à plaindre, ou des calvinistes qui tournent à tout vent, ou des luthériens dont on ne souscrit la Confession que dans l'espérance qu'on a d'y trouver ses fantaisies à la faveur des équivoques dont on l'accuse. Chacun voit combien seroit vaine, pour ne rien dire de pis, la réunion qu'on propose : ce qu'elle auroit de plus réel, c'est enfin, comme le dit M. Jurieu [4], « qu'on pourroit faire une bonne ligue, et que le parti protestant feroit trembler les papistes. » Voilà ce qu'espéroit M. Jurieu; et sa négociation lui paroîtroit assez heureuse, si au défaut d'un accord sincère des esprit, elle pouvoit les unir assez pour mettre en feu toute l'Europe : mais par bonheur pour la chrétienté les ligues ne se font pas au gré des docteurs.

Dans cette admirable négociation il n'y a rien de plus surprenant que les adresses dont s'est servi M. Jurieu pour fléchir la dureté des luthériens. Quoi ! dit-il, serez-vous toujours insensibles à la complaisance que nous avons eue de vous passer la présence corporelle? « Outre toutes les absurdités philosophiques qu'il nous a fallu digérer, combien périlleuses sont les conséquences de ce dogme [5] ! » Ceux-là le savent, poursuit-il, qui ont à soutenir en France ce reproche continuel : « Pourquoi rejeter les catholiques, après avoir reçu les luthériens? Nos gens répondent : Les luthériens n'ôtent pas la substance du pain; ils n'adorent pas l'eucharistie; ils ne l'offrent pas en sacrifice; ils n'en retranchent pas une partie. Tant pis pour eux, nous dit-on, c'est en cela qu'ils raisonnent mal, et ne suivent pas leurs principes. Car si le corps de Jésus-Christ est réellement et charnellement présent, il faut l'adorer : s'il est présent, il faut l'offrir à son Père : s'il est présent, Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce. Ne dites pas que vous niez ces conséquences; car enfin elles coulent mieux et plus naturellement de votre dogme que celles que vous nous imputez. Il est certain que votre doctrine sur la cène a été le commencement de l'erreur : le changement de substance a été fondé là-dessus : c'est sur cela qu'on a commandé l'adoration; et il n'est pas aisé de s'en défendre : la raison humaine va là, qu'il faut adorer Jésus-Christ partout où il est. Ce n'est pas que cette raison soit toujours bonne; car Dieu est bien dans le bois et dans une pierre, sans qu'il faille adorer la pierre ou le bois : mais enfin l'esprit va là par son propre poids, » et aussi naturellement que les éléments à leur centre; il faut un grand effort pour « l'empê-

1. Liv. III, n. 3; liv. IX, n. 88, 89, 100 et suiv. — 2. Ibid., n. 107.
3. Jur., 2 part., c. XIII, pag. 278. — 4. Ibid., pag. 262.
5. Ibid., 2 part., c. XIII, p. 240.

cher de tomber dans ce précipice (ce précipice, c'est d'adorer Jésus-Christ où il est) : « et je ne doute nullement, poursuit notre auteur, que les simples n'y retombassent parmi vous, s'ils n'en étoient empêchés par les disputes continuelles avec les papistes. » Ouvrez les yeux, ô luthériens, et permettez que les catholiques à leur tour vous parlent ainsi : Nous ne vous proposons pas d'adorer du bois ou de la pierre à cause que Dieu y est; nous vous proposons d'adorer Jésus-Christ où vous avouez qu'il se rencontre par une présence si spéciale attestée par un témoignage si particulier et si divin : « la raison va là naturellement, l'esprit y est porté par son propre poids. » Les gens simples et qui ne sont pas contentieux suivroient une pente si naturelle, si des disputes continuelles ne les retenoient; et ce n'est que par un esprit de contention qu'on s'empêche d'adorer Jésus-Christ où on le croit si présent.

Telles sont les conditions de l'accord qui se traite aujourd'hui entre les luthériens et les calvinistes, tels sont les moyens qu'on a pour y parvenir; et telles sont les raisons dont on se sert pour persuader et attendrir les luthériens. Et que ces messieurs n'aillent pas penser que nous en parlions comme nous faisons par quelque crainte que nous ayons de leur accord, qui après tout ne sera jamais qu'une grimace et une cabale ; car enfin se persuader les uns les autres est une chose jugée impossible, même par M. Jurieu. « Jamais, dit-il[1], aucun des partis ne se laissera mener en triomphe, et proposer un accord entre les luthériens et les calvinistes, à condition que l'un des partis renonce à sa doctrine, c'est de même que si on avoit proposé pour moyen d'accord aux Espagnols de remettre toutes leurs provinces et toutes leurs places entre les mains des François. Cela, dit-il, n'est ni juste, ni possible. » Qui ne voit, sur ce fondement, que les luthériens et les calvinistes sont deux nations irréconciliables et incompatibles dans le fond? Ils peuvent faire des ligues : mais qu'ils puissent jamais parvenir à un accord chrétien par la conformité de leurs sentiments, c'est une folie manifeste de le croire. Ils diront néanmoins toujours, et autant les uns que les autres, que les Écritures sont claires, quoiqu'ils sentent dans leur conscience que seules elles ne peuvent terminer le moindre doute; et tout ce qu'ils pourront faire, c'est de s'accorder, et dissimuler ce qu'ils croiront être la vérité clairement révélée de Dieu, ou en tout cas de l'envelopper, comme on l'a tenté mille fois, dans des équivoques.

Qu'ils fassent donc ce qu'il leur plaira, et ce que Dieu permettra qu'ils fassent sur ces vains projets d'accommodement; ils seront éternellement le supplice et l'affliction les uns des autres : ils se seront les uns aux autres un témoignage éternel qu'ils ont usurpé malheureusement le titre de réformateurs, et que la méthode qu'ils ont prise pour corriger les abus ne pouvoit tendre qu'à la subversion du christianisme.

Mais voici quelque chose de pis pour eux. Quand ils seroient parvenus à cette tolérance mutuelle, nous aurons encore à leur demander en quel rang ils voudront mettre Luther et Calvin, qui font Dieu en termes exprès auteur du péché, et par là se trouvent convaincus d'un dogme que leurs disciples ont maintenant en horreur. Qui ne voit qu'il arrivera de deux choses l'une, ou qu'ils mettront ce blasphème, ce « manichéisme, » cette « impiété qui renverse toute religion » parmi les dogmes supportables, ou qu'enfin, pour un opprobre éternel de la

1. Jur., 2 part., c. I, pag. 138, 141.

réforme. Luther deviendra l'horreur des luthériens, et Calvin des calvinistes ?

LIVRE XV.

Variations sur l'article du Symbole: Je crois l'Église catholique. *Fermeté inébranlable de l'Église romaine.*

SOMMAIRE. — Histoire des variations sur la matière de l'Église. On reconnoit naturellement l'Église visible. La difficulté de montrer où étoit l'Église oblige à inventer l'Église invisible. La perpétuelle visibilité nécessairement reconnue. Divers moyens de sauver la Réforme dans cette présupposition. État où la question se trouve à présent par les disputes des ministres Claude et Jurieu. On est enfin forcé d'avouer qu'on se sauve encore dans l'Église romaine, comme on s'y est sauvé avant la Réforme prétendue. Étranges variations, et les Confessions de foi méprisées. Avantages qu'on donne aux catholiques sur le fondement nécessaire des promesses de Jésus-Christ en faveur de la perpétuelle visibilité. L'Église est reconnue pour infaillible. Ses sentiments avoués pour une règle infaillible de la foi. Vaines exceptions. Toutes les preuves contre l'autorité infaillible de l'Église réduites à rien par les ministres. Évidence et simplicité de la doctrine catholique sur la matière de l'Église. La Réforme abandonne son premier fondement, en avouant que la foi ne se forme point sur les Écritures. Consentement des ministres Claude et Jurieu dans ce dogme. Absurdités inouïes du nouveau système de l'Église, nécessaires pour se défendre contre les objections des catholiques. L'uniformité et la constance de l'Église catholique opposées aux variations des Églises protestantes. Abrégé de ce quinzième livre. Conclusion de tout l'ouvrage.

Comme après avoir observé les effets d'une maladie, et le ravage qu'elle fait dans un corps, on en recherche la cause pour y appliquer les remèdes convenables; ainsi après avoir vu cette perpétuelle instabilité des Églises protestantes, fâcheuse maladie de la chrétienté, il faut aller au principe, pour apporter, si l'on peut, un secours proportionné à un si grand mal. La cause des variations, que nous avons vues dans les sociétés séparées, est de n'avoir pas connu l'autorité de l'Église, les promesses qu'elle a reçues d'en haut, ni en un mot ce que c'est que l'Église même. Car c'étoit là le point fixe sur lequel il falloit appuyer toutes les démarches qu'on avoit à faire; et faute de s'y être arrêtés, les hérétiques curieux ou ignorants ont été livrés aux raisonnements humains, à leur chagrin, à leurs passions particulières : ce qui a fait qu'ils ne sont allés qu'à tâtons dans leurs propres Confessions de foi, et qu'ils n'ont pu éviter les deux inconvénients marqués par saint Paul dans les faux docteurs, dont l'un est de « se condamner eux-mêmes par leur propre jugement [1]; » et l'autre, « d'apprendre toujours sans jamais pouvoir parvenir à la connoissance de la vérité [2]. »

Ce principe d'instabilité de la réformation prétendue a paru dans

1. *Tit.*, III, 11. — 2. *II Tim.* III, 7.

toute la suite de cet ouvrage : mais il est temps de le remarquer avec une attention particulière, en montrant, dans les sentiments confus de nos frères séparés, sur l'article de l'Église, les variations qui ont causé toutes les autres : après quoi nous finirons ce discours, en faisant voir une contraire disposition dans l'Église catholique, qui, pour avoir bien connu ce qu'elle étoit par la grâce de Jésus-Christ, a toujours si bien dit d'abord dans toutes les questions qu'on a émues tout ce qu'il en falloit dire pour assurer la foi des fidèles, qu'il n'a jamais fallu, je ne dis pas varier, mais délibérer de nouveau, ni s'éloigner tant soit peu du premier plan.

La doctrine de l'Église catholique consiste en quatre points dont l'enchaînement est inviolable : l'un, que l'Église est visible; l'autre, qu'elle est toujours; le troisième, que la vérité de l'Évangile y est toujours professée par toute la société; le quatrième, qu'il n'est pas permis de s'éloigner de sa doctrine : ce qui veut dire, en autres termes, qu'elle est infaillible.

Le premier point est fondé sur un fait constant : c'est ce que le terme d'Église signifie toujours dans l'Ecriture, et ensuite dans le langage commun des fidèles, une société visible [1]. Les catholiques le posent ainsi, et il a fallu que les protestants en convinssent, comme on verra.

Le second point, que l'Église est toujours, n'est pas moins constant; puisqu'il est fondé sur les promesses de Jésus-Christ, dont on convient dans tous les partis.

De là on infère très-clairement le troisième point, que la vérité est toujours professée par la société de l'Église; car l'Église n'étant visible que par la profession de la vérité, il s'ensuit que si elle est toujours, et qu'elle soit toujours visible, il ne se peut qu'elle n'enseigne et ne professe toujours la vérité de l'Évangile : d'où suit aussi clairement le quatrième point, qu'il n'est pas permis de dire que l'Église soit dans l'erreur, ni de s'écarter de sa doctrine : et tout cela est fondé sur la promesse qui est avouée dans tous les partis; puisque enfin la même promesse, qui fait que l'Église est toujours, fait qu'elle est toujours dans l'état qu'emporte le terme d'Église : par conséquent toujours visible, et toujours enseignant la vérité. Il n'y a rien de plus simple, ni de plus clair, ni de plus suivi que cette doctrine.

Cette doctrine est si claire, que les protestants ne l'ont pu nier; elle emporte si clairement leur condamnation, qu'ils n'ont pu aussi la reconnoître : c'est pourquoi ils n'ont songé qu'à l'embrouiller, et ils n'ont pu s'empêcher de tomber dans les contradictions que nous allons raconter.

Exposons avant toutes choses leurs Confessions de foi; et pour commencer par celle d'Augsbourg, qui est la première et comme le fondement de toutes les autres, voici comme on y posoit l'article de l'Église : « Nous enseignons qu'il y a une Église sainte, qui doit subsister éternellement [2]. » Quelle est maintenant cette Église dont la durée est éternelle ? Les paroles suivantes l'expliquent : « L'Église c'est

1. *Conf. avec M. Cl.*, pag. 13 et suiv. — 2. *Conf. Aug.*, art. 7.

l'assemblée des saints, où l'on enseigne bien l'Évangile, et où l'on administre bien les sacrements. »

On voit ici trois vérités fondamentales : « 1° Que l'Église subsiste toujours : » il y a donc une succession inviolable. 2° Qu'elle est essentiellement composée de pasteurs et de peuple, puisqu'on met dans sa définition l'administration des sacrements et la prédication de la parole. 3° Que non-seulement on y administre la parole et les sacrements, mais qu'on les y administre « bien, *rectè*, comme il faut : » ce qui entre pareillement dans l'essence de l'Église, puisqu'on le met, comme on voit, dans sa définition.

La question est, après cela, comment il peut arriver qu'on accuse l'Église d'erreur ou dans la doctrine ou dans l'administration des sacrements, car, si cela pouvoit arriver, la définition de l'Église où l'on met non-seulement la prédication, mais la vraie prédication de l'Évangile, et non-seulement l'administration, mais « la droite » administration des sacrements, seroit fausse; et si cela ne peut arriver, la réforme, qui accusoit l'Église d'erreur, portoit sa condamnation dans son propre titre.

Qu'on remarque la difficulté; car ç'a été dans les Églises protestantes la première source des contradictions que nous avons à y remarquer : contradictions au reste où les remèdes qu'ils ont cru trouver au défaut de leur origine n'ont fait que les enfoncer davantage. Mais en attendant que l'ordre des faits nous fasse trouver ces vains remèdes, tâchons de bien faire sentir le mal.

Sur le fondement de l'article VII de la Confession d'Augsbourg, on demandoit aux luthériens ce qu'ils venoient réformer. L'Église romaine, disoient-ils. Mais avez-vous quelque autre Église, où la doctrine que vous voulez établir soit professée? C'étoit un fait bien constant qu'ils n'en pouvoient montrer aucune. Où étoit donc cette Église, où par votre article VII devoit toujours subsister la véritable prédication de la parole de Dieu et la droite administration des sacrements? Nommer quelques docteurs par-ci par-là, et de temps en temps, que vous prétendiez avoir enseigné votre doctrine; quand le fait seroit avoué, ce ne seroit rien : car c'étoit un corps d'Église qu'il falloit montrer, un corps où l'on prêchât la vérité, et où l'on administrât les sacrements; par conséquent un corps composé de pasteurs et de peuple, un corps à cet égard toujours visible. Voilà ce qu'il faut montrer, et montrer par conséquent dans ce corps visible une manifeste succession et de la doctrine et du ministère.

Au récit de l'article VII de la Confession d'Augsbourg, les catholiques trouvèrent mauvais qu'on eût défini l'Église, « l'assemblée des saints; » et ils dirent que les méchants et les hypocrites qui sont unis à l'Église par les liens extérieurs, ne doivent pas être exclus de leur unité. Mélanchthon rendit raison de cette doctrine dans l'Apologie[1]; et il pouvoit y avoir ici autant de dispute de mots que de choses : mais sans nous y arrêter, remarquons seulement qu'on persiste à dire que

1. *Apol.*, tit. *De Eccl.*, p. 144.

l'Église « doit toujours durer, » et toujours durer « visible[1], » puisque la prédication et les sacrements y étoient requis; car écoutons comme on parle : « L'Église catholique n'est pas une société extérieure de certaines nations; mais c'est les hommes dispersés par tout l'univers, qui ont les mêmes sentiments sur l'Évangile, qui ont le même Christ, le même Esprit saint, et les mêmes sacrements[2]. » Et encore plus expressément un peu après : Nous n'avons pas rêvé que l'Église soit la cité de Platon (qu'on ne trouve point sur la terre) : nous disons que l'Église existe; qu'il y a de vrais croyants, et de vrais justes répandus par tout l'univers : nous y ajoutons les marques, l'Évangile pur, et les sacrements; et c'est une telle Église qui est proprement la colonne de la vérité[3]. » Voilà donc toujours sans difficulté une Église très-réellement existante, très-réellement visible, où l'on prêche très-réellement la sainte doctrine, et où très-réellement on administre comme il faut les sacrements : car, ajoute-t-on, le royaume de Jésus-Christ ne peut subsister qu'avec « la parole et les sacrements[4] : en sorte qu'où ils ne sont pas, « il n'y a point d'Église. »

On disoit bien en même temps qu'il s'étoit coulé dans l'Église beaucoup de traditions humaines, par lesquelles la saine doctrine et la droite administration des sacrements étoit altérée; et c'étoit ce qu'on vouloit réformer. Mais si ces traditions humaines étoient passées en dogmes dans l'Église, où étoit donc cette pureté de la prédication et de la doctrine, sans laquelle elle ne pouvoit subsister? Il falloit ici pallier la chose: et c'est pourquoi on disoit, comme on a vu[5], qu'on ne vouloit point combattre « l'Église catholique, ou même l'Église romaine, ni soutenir les opinions que l'Église avoit condamnées; » qu'il s'agissoit seulement « de quelque peu d'abus, » qui s'étoient introduits dans les églises « sans aucune autorité certaine ; » et qu'il ne falloit pas prendre pour doctrine de l'Église romaine ce qu'approuvoient le pape, quelques cardinaux, quelques évêques et quelques moines.

A entendre ainsi parler les luthériens, il pourroit sembler qu'ils n'attaquoient pas les dogmes reçus, mais quelques opinions particulières et quelques abus introduits sans autorité. Cela ne s'accordoit guère avec ces reproches sanglants de sacrilége et d'idolâtrie dont on remplissoit tout l'univers, et s'accordoit encore moins avec la rupture ouverte. Mais le fait est constant : et par ces douces paroles on tâchoit de remédier à l'inconvénient de reconnoître de la corruption dans les dogmes de l'Église, après avoir fait entrer dans son essence la pure prédication de la vérité.

Cette immutabilité et la perpétuelle durée de la sainte doctrine étoit appuyée, dans les articles de Smalcalde, souscrits de tout le parti luthérien, sur ces paroles de Notre-Seigneur : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église, » c'est-à-dire, disoit-on, « sur le ministère de la profession que Pierre avoit faite[6]. » Il y falloit donc la prédication, et la

1. *Apol.*, tit. *De Eccl.*, pag. 145, 146. — 2. Ibid. — 3. Ibid., pag. 148.
4. Ibid., pag. 156. — 5. Ci-dessus, liv. III.
6. *Art. Smal. concord.*, pag. 345.

véritable prédication, sans laquelle on reconnoissoit que l'Église ne pouvoit subsister.

Pendant que nous en sommes sur la doctrine des Églises luthériennes, la Confession saxonique qu'on sait être de Mélanchthon se présente à nous. On y reconnoît qu'il y a toujours quelque Église véritable; « que les promesses de Dieu (qui en a promis la durée) sont immuables; qu'on ne parle point de l'Église comme d'une idée de Platon, mais qu'on montre une église qu'on voit et qu'on écoute; qu'elle est visible en cette vie, et que c'est l'assemblée qui embrasse l'Évangile de Jésus-Christ, et qui a le véritable usage des sacrements, où Dieu opère efficacement par le ministère de l'Église, et où plusieurs sont régénérés [1]. »

On ajoute qu'elle peut être réduite à un petit nombre, mais qu'enfin il y a toujours un reste de fidèles, « dont la voix se fait entendre sur la terre ; et que Dieu de temps en temps renouvelle le ministère. » Il veut dire qu'il le purifie : car qu'il cesse un seul moment, la définition de l'Église, qui, comme on venoit de le dire, ne peut être sans le ministère, ne le souffre pas; et l'on ajoute aussitôt après, que Dieu veut que le ministère de l'Évangile soit public : il ne veut pas que la prédication soit renfermée dans les ténèbres, mais qu'elle soit entendue de tout le genre humain; il veut qu'il y ait des assemblées où elle résonne, et où son nom soit loué et invoqué [2]. »

Voilà donc toujours l'Église visible. Il est vrai qu'on commence à voir la difficulté, lorsqu'on dit qu'elle est réduite à un petit nombre; mais au fond les luthériens ne sont pas moins empêchés à montrer, dans leurs sentiments, une petite société qu'une grande lorsque Luther vint au monde : et cependant sans cela il n'y a ni ministère ni Église.

La Confession de Virtemberg, dont Brence a été l'auteur, ne dégénère pas de cette doctrine, puisqu'elle reconnoît « une Église si bien gouvernée par le Saint-Esprit, que quoique foible elle demeure toujours; qu'elle juge de la doctrine; et qu'elle est où l'Évangile est sincèrement prêché, et où les sacrements sont administrés selon l'institution de Jésus-Christ [3]. » La difficulté restoit toujours de nous montrer une Église et une société de pasteurs et de peuple, où l'on trouvât la saine doctrine toujours conservée jusqu'au temps de Luther.

Le chapitre suivant raconte comme les conciles peuvent errer [4]: parce qu'encore que Jésus-Christ ait promis à son Église la présence perpétuelle de son Saint-Esprit, néanmoins « toute assemblée n'est pas Église; » et il peut arriver dans l'Église, « comme dans les États politiques, » que le plus grand nombre l'emporte sur le meilleur. C'est de quoi je ne veux pas disputer à présent : mais je demande toujours qu'on me montre une Église, petite ou grande, dans les sentiments de Luther avant sa venue.

La Confession de Bohême est approuvée par Luther. On y confesse « une Église sainte et catholique qui comprend tous les chrétiens dis-

1. Cap. *De Eccl. Synt. gen.*, 2 part., pag. 72. — 2. Cap. *De Cœn.*, pag. 72.
3. Cap. *De Eccl.*, ibid., pag. 132. — 4. Ibid., cap. *De Conc.*, pag. 134.

persés par toute la terre, qui sont assemblés par la prédication de l'Évangile dans la foi de la Trinité et de Jésus-Christ : partout où Jésus-Christ est prêché et reçu, partout où est la parole et les sacrements selon la règle qu'il a prescrite, là est l'Église [1]. » Ceux-là au moins savoient bien que, lorsqu'ils vinrent au monde, il n'y avoit point dans l'univers d'Église de leur croyance; car ils en avoient été bien informés par les députés qu'ils avoient envoyés de tous côtés [2]. Cependant ils n'osoient dire que « leur assemblée telle qu'elle étoit, » petite ou grande, fût la sainte Église universelle; et ils disoient seulement, « qu'elle en étoit un membre et une partie [3]. » Mais enfin où étoient donc les autres parties? Ils avoient parcouru tous les coins du monde sans en apprendre aucune nouvelle : étrange extrémité de n'oser dire qu'on soit l'Église universelle, et d'oser encore moins dire qu'on trouve des frères et des compagnons de sa foi en quelque endroit que ce soit de l'univers !

Quoi qu'il en soit, voici les premiers qui semblent insinuer, dans une Confession de foi, que les vraies Églises chrétiennes peuvent être séparées les unes des autres ; puisqu'ils n'osent pas exclure de l'unité catholique les Églises avec lesquelles ils savoient qu'ils n'avoient point de communion : ce que je prie qu'on remarque ; parce que cette doctrine sera enfin le dernier refuge des protestants, comme nous verrons dans la suite.

Nous avons vu sur l'Église la Confession des luthériens ; l'autre parti va paroître. La Confession de Strasbourg présentée, comme on a vu, à Charles V, en même temps que celle d'Augsbourg, définit l'Église, « la société de ceux qui se sont enrôlés dans la milice de Jésus-Christ, parmi lesquels il se mêle beaucoup d'hypocrites [4]. » Il n'y a nul doute qu'une telle société ne soit visible : qu'elle doive toujours durer en cet état de visibilité, la suite le fait paroître, puisqu'on ajoute « que Jésus-Christ ne l'abandonne jamais ; que ceux qui ne l'écoutent pas doivent être tenus pour païens et pour publicains ; qu'à la vérité on ne peut pas voir par où elle est Église, c'est-à-dire la foi, mais qu'elle se fait voir par ses fruits, parmi lesquels on compte la confession de la vérité. »

Le chapitre suivant explique que « l'Église étant sur la terre dans la chair, Dieu veut aussi l'instruire par la parole extérieure, et faire garder à ses fidèles une société extérieure par le moyen des sacrements [5]. » Il y a donc nécessairement pasteurs et peuple, et l'Église ne peut subsister sans ce ministère.

La Confession de Bâle en 1536 dit que « l'Église catholique est le saint assemblage de tous les saints ; et qu'encore qu'elle ne soit connue que de Dieu, toutefois elle est vue, elle est connue, elle est construite par les rites extérieurs établis de Dieu (c'est-à-dire les sacrements), et par la publique et légitime prédication de sa parole [6] : » où l'on voit manifestement que sont compris les ministres légitimement appelés, par

1. Art. 8, ibid., pag. 186. — 2. Ci-dessus, liv. XI. — 3. Ibid.
4. *Conf. Argent.*, cap. XV, *De Eccl. Synt. gen.*, 1 part., pag. 191.
5. Cap. XVI, ibid. — 6. Ibid., art. 14, 15.

lesquels on ajoute aussi que Dieu se « fait connoître à ses fidèles, et leur administre la rémission de leurs péchés. »

Dans une autre Confession de foi faite à Bâle en 1532, « l'Église chrétienne est pareillement définie la société des saints, dont tous ceux qui confessent Jésus-Christ sont citoyens: » ainsi la profession du christianisme y est essentielle.

Pendant que nous parlons des Confessions helvétiques, celle de 1566, qui est la grande et la solennelle, définit encore l'Église « qui a toujours été, qui est, et qui sera toujours l'assemblée des fidèles et des saints qui connoissent Dieu, et le servent par la parole et le Saint-Esprit [1]. » Il n'y a donc pas seulement le lien intérieur, qui est le Saint-Esprit ; mais encore l'extérieur, qui est la parole et la prédication : c'est pourquoi on dit ensuite que « la légitime et véritable prédication en est la marque principale, » à laquelle il faut ajouter « les sacrements comme il les a institués [2]. » D'où l'on conclut que les Églises qui sont privées de ces marques, « quoiqu'elles vantent la succession de leurs évêques, leur unité et leur ancienneté, sont éloignées de la vraie Église de Jésus-Christ ; et qu'il n'y a point de salut hors de l'Église, non plus que hors de l'arche : si l'on veut avoir la vie, il ne se faut point séparer de la vraie Église de Jésus-Christ [3]. »

Je demande qu'on remarque ces paroles, qui seront d'une grande conséquence quand il faudra venir aux dernières réponses des ministres : mais en attendant, remarquons qu'on ne peut pas enseigner plus clairement que l'Église est toujours visible, et qu'elle est nécessairement composée de pasteurs et de peuple, que le fait ici la Confession helvétique.

Mais comme on étoit contraint, selon ces idées, à trouver toujours une Église et un ministère où la vérité du christianisme se fût conservée, l'embarras n'étoit pas petit ; parce que, quoi qu'on pût dire, on sentoit bien qu'il n'y avoit ni grande ni petite Église composée de pasteurs et de peuple, où l'on pût montrer la foi qu'on vouloit faire passer pour la seule vraiment chrétienne. On est donc contraint d'ajouter que « Dieu a eu des amis hors du peuple d'Israël ; que durant la captivité de Babylone, le peuple a été privé de sacrifice soixante ans ; que par un juste jugement de Dieu la vérité de sa parole et de son culte et la foi catholique sont quelquefois tellement obscurcies qu'il semble presque qu'ils soient éteints, et qu'il ne reste plus d'Église comme il est arrivé du temps d'Hélie, et en d'autres temps : de sorte qu'on peut appeler l'Église invisible; non que les hommes dont elle est composée le soient, mais parce qu'elle est souvent cachée à nos yeux, et que connue de Dieu seul elle échappe à la vue des hommes. » Voilà le dogme de l'Église invisible : aussi clairement établi que le dogme de l'Église visible l'avait été, c'est-à-dire que la réforme, frappée d'abord de la vraie idée de l'Église, la définit de manière que sa visibilité est de son essence; mais qu'elle est jetée dans d'autres idées par l'impossibilité de trouver une Église toujours visible de sa croyance.

1 *Conf. Argent.*, cap. XVII, *De Eccl.*, *Synt*, *gen.*, pag. 31.
2. Ibid., pag. 133. — 3. Ibid., pag. 34.

Que ce soit cet inévitable embarras qui ait jeté les Eglises calviniennes dans cette chimère d'Église invisible, on n'en pourra douter après avoir entendu M. Jurieu. « Ce qui a porté, dit-il [1], quelques docteurs réformés » (il devoit dire, ce qui a potté des Églises entières de la réforme dans leurs propres Confessions de foi) « à se jeter dans l'*embarras* où ils se sont engagés en niant que la visibilité de l'Église fût perpétuelle, c'est qu'ils ont cru qu'en avouant que l'Église est toujours visible, ils auroient eu peine à répondre à la question que l'Église romaine nous fait si souvent : Où étoit notre Église il y a cent cinquante ans? Si l'Église est toujours visible, votre Église calvinienne et luthérienne n'est pas la véritable Église, car elle n'étoit pas visible. « C'est avouer nettement la cause de l'embarras où ces Églises se sont engagées : lui qui prétend avoir raffiné n'en sortira pas mieux, comme on verra : mais continuons à voir l'embarras des Églises mêmes.

La Confession belgique imite manifestement l'helvétique, puisqu'elle dit « que l'Église catholique ou universelle est l'assemblée de tous les fidèles ; qu'elle a été, qu'elle est, et qu'elle sera éternellement, à cause que Jésus-Christ son roi éternel ne peut pas être sans sujets ; encore que pour quelque temps elle paroisse petite, *et comme éteinte* à la vue des hommes, comme du temps d'Achab et de ces sept mille qui n'avoient point fléchi le genou devant Baal [2]. »

On ne laisse pas d'ajouter après [3], « que l'Église est l'assemblée des élus, hors de laquelle nul ne peut être sauvé; qu'il n'est pas permis de s'en retirer, ni de demeurer seul à part; mais qu'il faut s'unir à l'Église, et se soumettre à sa discipline ; » qu'on la peut voir et connoître « par la pure prédication, la droite administration des sacrements [4], » et une bonne discipline; « et c'est, dit-on, par là qu'on peut discerner certainement cette vraie Église dont il n'est pas permis de se séparer. »

Il semble donc d'un côté qu'ils veulent dire qu'on la peut toujours bien connoître, puisqu'elle a de si claires marques ; et qu'il n'est jamais permis de s'en séparer. Et d'autre part, si nous les pressons de nous montrer une Église de leur croyance, pour petite qu'elle soit, toujours visible, ils se préparent une échappatoire, en recourant à cette Église qui ne paroît pas, encore qu'ils n'osent pas trancher le mot, ni assurer absolument qu'elle est éteinte, mais seulement qu'elle paroît « comme éteinte. »

L'Église anglicane parle ambigument. « L'Église visible, dit-elle [5], est l'assemblée des fidèles, où la pure parole de Dieu est prêchée, et où les sacrements sont administrés selon l'institution de Jésus-Christ, » c'est-à-dire qu'elle est ainsi quand elle est visible ; mais ce n'est pas dire qu'elle soit toujours visible. Ce qu'on ajoute n'est pas plus clair : « Comme l'Église de Jérusalem, celle d'Alexandrie et d'Antioche ont erré, l'Église romaine a aussi erré dans la doctrine. « Savoir si en infectant ces grandes Églises, qui étoient comme les mères de toutes les

1. *Syst.*, pag. 226. — 2. Art. 24, ibid., pag. 140. — 3. Ibid., art. 28.
4. Ibid., art. 29. — 5. Ibid., art. 19, pag. 103.

autres, l'erreur a pu gagner partout, en sorte que la profession de la vérité fût éteinte par toute la terre : on a mieux aimé n'en dire mot que de s'exposer d'un côté à un horrible inconvénient, en disant qu'il ne restât plus aucune Église où la vérité fût confessée; ou de l'autre, en reconnoissant que cela ne se peut, être obligé de chercher ce qu'on sait ne point trouver, c'est-à-dire une Église de sa croyance toujours subsistante.

Dans la Confession d'Écosse, « l'Église catholique est définie la société de tous les élus : » on dit « qu'elle est invisible et connue de Dieu seulement, qui seul connoît ses élus[1]. » On ajoute que la vraie Église a « pour marque la prédication et les sacrements[2] ; » que partout où sont ces marques, quand il n'y auroit que « deux ou trois hommes, » là est l'Église de Jésus-Christ, au milieu de laquelle il est selon sa promesse : « ce qu'on entend, poursuit-on, non de l'Église universelle dont on vient de parler, mais de l'Église particulière d'Éphèse, de Corinthe, et ainsi des autres, où le ministère avoit été planté par saint Paul ; » chose étrange, de faire dire à Jésus-Christ que le ministère puisse être où il n'y a que deux ou trois hommes ! Mais il falloit bien en venir là; car de trouver une seule Église de sa croyance, où il y eût un ministère réglé, comme à Éphèse ou à Corinthe, toujours subsistant, on en perdoit l'espérance.

J'ai réservé la Confession des prétendus réformés de France pour la dernière, non-seulement à cause de l'intérêt particulier que je dois prendre à ma patrie, mais encore à cause que c'est en France que les prétendus réformés ont cherché depuis très-longtemps avec le plus de soin le dénoûment de cette difficulté.

Commençons par le Catéchisme, où dans le dimanche XV, sur cet article du Symbole : « Je crois l'Église catholique, » on enseigne que ce nom lui est donné « pour signifier que comme il n'y a qu'un chef des fidèles, ainsi tous doivent être unis en un corps ; tellement qu'il n'y a pas plusieurs Églises, mais une seule, laquelle est épandue par tout le monde. » Comment l'Église luthérienne ou calvinienne étoit « épandue par tout le monde, » lorsqu'à peine on la connoissoit en quelque coin ; et comment on peut trouver en tout temps et dans tout le monde des Églises de cette croyance : c'est où étoit la difficulté. On l'a vue, et on la prévient dans le dimanche suivant, où, après avoir demandé si cette « Église se peut connoître autrement qu'en la croyant, » on répond ainsi : « Il y a bien l'Église de Dieu visible, selon qu'il nous a donné des enseignes pour la connoître; mais ici (c'est dans le Symbole) il est parlé proprement de la compagnie de ceux que Dieu a élus pour les sauver, laquelle ne se peut pas pleinement voir à l'œil. »

On semble dire deux choses : la première, qu'il n'est point parlé d'Église visible dans le Symbole des apôtres : la seconde, qu'au défaut d'une telle Église qu'on puisse montrer visiblement dans sa croyance, il suffira d'avoir son refuge à cette Église invisible « qu'on ne peut pas pleinement voir à l'œil. » Mais la suite met un obstacle aux deux points

1. *Syst.*, art. 16, *De Eccl.*, pag. 118. — 2. Art. 18, pag. 119.

de cette doctrine, puisqu'on y enseigne « que nul n'obtient pardon de ses péchés, que premièrement il ne soit incorporé au temple de Dieu, et persévère en unité et communion avec le corps de Christ, et ainsi qu'il soit membre de l'Église : » d'où l'on conclut que « hors de l'Église il n'y a que damnation et mort ; et que tous ceux qui se séparent de la communion des fidèles, pour faire secte à part, ne doivent espérer salut, cependant qu'ils sont en division. » Assurément « faire secte à part, » c'est rompre les liens extérieurs de l'unité de l'Église : on suppose donc que l'Église, avec laquelle il faut être en communion pour avoir la rémission de ses péchés, a une double liaison, l'interne et l'externe, et toutes les deux sont nécessaires premièrement au salut, et ensuite à l'intelligence de l'article du Symbole touchant l'Église catholique ; de sorte que cette Église, confessée dans le Symbole, est visible et reconnoissable dans son extérieur : c'est pourquoi aussi on n'a osé dire qu'on ne pouvoit pas la voir ; mais qu'on ne pouvoit pas la voir « pleinement, » c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'intérieur : chose dont personne ne dispute.

Toutes ces idées du Catéchisme étoient prises de Calvin, qui l'a composé : car en expliquant l'article, « Je crois l'Église catholique, » il distingue l'Église visible d'avec l'invisible connue de Dieu seul, qui est la société de tous les élus [1] ; et il semble vouloir dire que c'est de celle-là qu'il est parlé dans le Symbole : « Encore, » dit-il [2], « que cet article regarde en quelque façon l'Église externe, » comme si c'étoient deux Églises, et qu'au contraire ce ne fût pas un fait constant que la même Église, qui est invisible dans ses dons intérieurs, se déclare par les sacrements et par la profession de sa foi. Mais c'est qu'on tremble toujours dans la réforme, lorsqu'il s'agit de reconnoître la visibilité de l'Église.

On agit plus naturellement dans la Confession de foi ; et il a été démontré ailleurs [3] qu'on n'y connoît d'autre Église que celle qui est visible. Le fait est demeuré pour constant, comme on verra dans la suite. Aussi n'y avoit-il rien qui pût être moins disputé : car depuis l'article 25, où cette matière commence, jusqu'à l'article 32, où elle finit, on suppose toujours constamment l'Église visible ; et dès l'article 25, on pose pour fondement que « l'Église ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner. » C'est donc une chose absolument nécessaire ; et ceux qui s'opposent à cette doctrine « sont détestés comme fantastiques. » D'où on conclut, dans l'article 26, « que nul ne se doit retirer à part, et se contenter de sa personne ; » de sorte qu'il est nécessaire d'être lié extérieurement avec quelque Église : vérité inculquée partout sans qu'il y paroisse un seul mot de l'Église invisible.

Il faut pourtant remarquer que dans l'article 26, où il est dit « qu'il n'est pas permis de se retirer à part, ni de se contenter de sa personne, » mais « qu'il faut se ranger à quelque Église ; » on ajoute « et ce, en quelque lieu où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église : »

1. *Instit.*, lib. IV, c. I. — 2. Ibid. — 3. *Conf. avec M. Claude*, n. 1, init.

par où on laisse indécis, si l'on entend qu'un tel ordre subsiste toujourr.

Dans l'article 27, on avertit qu'il faut discerner avec soin quelle est la vraie Église : paroles qui font bien voir qu'on la suppose visible; et après avoir décidé que c'est « la compagnie des vrais fidèles, » on ajoute que « parmi les fidèles il y a des hypocrites et des réprouvés, dont la malice ne peut effacer le titre d'Église : » où la visibilité de l'Église est de nouveau clairement supposée.

Par les principes qu'on établit en l'article 28, l'Église romaine est exclue du titre de vraie Église; puisque, après avoir posé ce fondement, « que là où la parole de Dieu n'est pas, et qu'on ne fait nulle profession de s'assujettir à elle, où il n'y a nul usage des sacrements, à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église : » on déclare que l'on « condamne les assemblées de la papauté, vu que la pure vérité de Dieu en est bannie, esquelles les sacrements sont corrompus, abâtardis, falsifiés ou anéantis du tout, et esquelles toutes superstitions et idolâtries ont vogue : » d'où l'on tire cette conséquence : « Nous tenons donc que tous ceux qui se mêlent en tels actes, et y communiquent, se séparent et se retranchent du corps de Jésus-Christ. »

On ne peut pas décider plus clairement qu'il n'y a point de salut dans la communion romaine. Et ce qu'on ajoute, qu'il y a encore parmi nous quelque « trace d'Église, » loin d'adoucir les expressions précédentes, les fortifie; puisque ce terme emporte plutôt un reste et un vestige d'une Église qui ait autrefois passé par là, qu'une marque qu'elle y soit. Calvin l'entendoit ainsi, puisqu'il assuroit que « la doctrine essentielle au christianisme y étoit entièrement oubliée[1]. » Mais l'embarras de trouver la société où l'on pouvoit servir Dieu avant la réforme, a fait éluder cet article, de la manière que la suite nous fera paroître.

La même raison a obligé d'éluder encore le 31e, qui regarde la vocation des ministres. Quelque rebattu qu'il ait été, il en faut encore parler nécessairement; et d'autant plus qu'il a donné lieu à d'insignes variations, même de nos jours. Il commence par ces paroles : « Nous croyons (c'est un article de foi, par conséquent révélé de Dieu ; et révélé clairement dans son Écriture, selon les principes de la réforme), « nous croyons » donc « que nul ne se doit ingérer de son autorité propre à gouverner l'Église : » il est vrai, la chose est constante; « mais que cela se doit faire par élection : » cette partie de l'article n'est pas moins assurée que l'autre. Il faut être choisi, député, autorisé par quelqu'un ; autrement, on s'ingère de soi-même « et de son autorité propre : » ce qu'on venoit de défendre. Mais c'est ici l'embarras de la réforme; on ne savoit qui avoit choisi, député, autorisé les réformateurs, et il falloit bien trouver ici quelque couverture à un défaut si visible. C'est pourquoi, après avoir dit qu'il faut être élu et député en quelque forme que ce soit, et sans rien spécifier, on ajoute, « en tant qu'il est possible, et que Dieu le permet : » où visiblement on prépare une exception en faveur des réformateurs. En effet, on dit aussitôt

1. *Inst.*, liv. IV, c. II.

après : « laquelle exception nous y ajoutons, notamment, pour ce qu'il a fallu quelquefois, même de notre temps auquel l'état de l'Église étoit interrompu, que Dieu ait suscité des gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau, qui étoit en ruine et désolation. » On ne pouvoit pas marquer en termes plus clairs ni plus généraux l'interruption du ministère ordinaire établi de Dieu, ni la pousser plus loin que d'être obligé d'avoir recours à la mission extraordinaire, où Dieu envoie par lui-même, et donne aussi des preuves particulières de sa volonté. Car on avoue franchement qu'on n'a ici à produire ni pasteurs qui aient consacré, ni peuple qui ait pu élire; ce qui emportoit nécessairement l'entière extinction de l'Église dans sa visibilité : et il étoit remarquable que, par l'interruption de la visibilité et du ministère, on avouoit simplement que « l'Église étoit en ruine, » sans distinguer la visible d'avec l'invisible; parce qu'on étoit entré dans les idées simples où nous mène naturellement l'Écriture, de ne reconnoître d'Église qui ne soit visible.

On aperçut à la fin cet inconvénient dans la réforme; et en 1603, quarante-cinq ans après la Confession de foi, la difficulté fut proposée en ces termes au synode national de Gap : « Les provinces sont exhortées à peser aux synodes provinciaux en quels termes l'article 25 de la Confession de foi doit être couché; d'autant qu'ayant à exprimer ce que nous croyons touchant l'Église catholique dont il est fait mention au symbole, il n'y a rien en ladite Confession qui se puisse prendre que pour l'Église militante et visible. » On ajoute un ordre général : « Que tous viennent préparés sur les matières de l'Église [1]. »

C'est donc un fait bien avoué, que lorsqu'il s'agit d'expliquer la doctrine de l'Église, article si essentiel au christianisme, qu'il a même été énoncé dans le Symbole, l'idée d'Église invisible ne vint pas seulement dans l'esprit aux réformateurs ; tant elle étoit éloignée du bon sens et peu naturelle. On s'avise pourtant dans la suite qu'on en a besoin, parce qu'on ne peut trouver d'Église qui ait toujours visiblement persisté dans la croyance qu'on professe; et on cherche le remède à cette omission. Mais que dire? que l'Église pouvoit être entièrement invisible? C'étoit introduire dans la Confession de foi un songe si éloigné du bon sens, qu'il n'étoit pas seulement venu dans la pensée de ceux qui la dressèrent. On résolut donc à la fin de la laisser en son entier; et quatre ans après, en 1607, dans le synode national de la Rochelle, après que toutes les provinces eurent bien examiné ce qui manquoit à la Confession de foi, « on conclut de ne rien ajouter ou diminuer aux articles 25 et 29 [2], » qui étoient ceux où la visibilité de l'Église étoit la mieux exprimée, « et de ne toucher de nouveau à la matière de l'Église. »

M. Claude étoit le plus subtil de tous les hommes à éluder les décisions de son Église lorsqu'elles l'incommodoient : mais à cette fois il se moque trop visiblement; car il voudroit nous faire accroire que toute la difficulté que le synode de Gap trouvoit dans la Confession de foi, c'est qu'il eût souhaité qu'au lieu de marquer seulement « la partie mi-

1. *Syn. de Gap.*, chap. *De la Confes. de foi.* — 2. *Syn. de la Roch.*, 1607.

litante et visible » de l'Église universelle, « on eût aussi marqué ses parties invisibles qui sont l'Église triomphante, et celle qui est encore à venir [1]. » N'étoit-ce pas là en effet une question bien importante et bien difficile pour la faire agiter dans tous les synodes et dans toutes les provinces, afin de la décider au prochain synode national ? S'étoit-on seulement jamais avisé d'émouvoir une question si frivole ? Et pour croire qu'on s'en mît en peine, ne faudroit-pas avoir oublié tout l'état des controverses depuis le commencement de la réforme prétendue ? Mais M. Claude ne vouloit pas avouer que l'embarras au synode étoit de ne trouver pas dans la Confession de foi l'Église invisible, pendant que son confrère M. Jurieu, en cela de meilleure foi, demeure d'accord qu'on croyoit en avoir besoin dans le parti, pour répondre à la demande où étoit l'Église.

Le même synode de Gap fit une importante décision sur l'article XXXI de la Confession de foi, qui parloit de la vocation extraordinaire des pasteurs; car la question étant proposée, « s'il étoit expédient lorsqu'on traiteroit de la vocation des pasteurs qui ont réformé l'Église, de fonder l'autorité qu'ils ont eue de la réformer et d'enseigner, sur la vocation qu'ils avoient tirée de l'Église romaine ; » la compagnie jugea « qu'il la faut simplement rapporter selon l'article à la vocation extraordinaire, par laquelle Dieu les a poussés intérieurement à ce ministère, et non pas à ce peu qu'il leur restoit de cette vocation ordinaire corrompue. » Telle fut la décision du synode de Gap ; mais, comme nous l'avons déjà remarqué souvent, on ne dit jamais bien la première fois dans la réforme. Au lieu qu'elle ordonne ici qu'on aura recours « simplement à la vocation extraordinaire, » le synode de la Rochelle dit qu'on y aura recours « principalement. » Mais on ne tiendra non plus à l'explication du synode de la Rochelle qu'à la détermination du synode de Gap; et tout le sens de l'article, si soigneusement expliqué par deux synodes, sera changé par deux ministres.

Les ministres Claude et Jurieu n'ont plus voulu de la vocation extraordinaire, où Dieu envoie par lui-même : ni la Confession de foi, ni les synodes ne les étonnent; car comme au fond on ne se soucie dans la réforme ni de Confession de foi ni de synode, et qu'on n'y répond que pour la forme, on se contente aussi des moindres évasions. M. Claude n'en manqua jamais. « Autre chose, dit-il [2], est le droit d'enseigner et de faire les fonctions de pasteur, autre est le droit de travailler à la réformation. » Quant au dernier, la vocation étoit extraordinaire, à cause des dons extraordinaires dont furent ornés les réformateurs [3] : mais il n'y eut rien d'extraordinaire quant à la vocation au ministère de pasteur, puisque ces premiers pasteurs étoient établis par le peuple, dans lequel réside naturellement la source de l'autorité et de la vocation [4].

On ne pouvoit plus grossièrement éluder l'article XXXI; car il est

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 220.
2. *Déf. de la Réf.*, 1 part., ch. IV, et 4 part., chap. IV.
3. *Rép. à M. de Cond.*, pag. 313, 333. — 4. Ibid., pag. 307, 313.

clair qu'il ne s'y agit en aucune sorte ni du travail extraordinaire de la réforme , ni des rares qualités des réformateurs, mais simplement de la vocation « pour gouverner l'Église , » à laquelle il n'étoit pas permis de « s'ingérer de soi-même. » Or c'étoit à cet égard qu'on avoit recours à la vocation extraordinaire : par conséquent c'étoit à l'égard des fonctions pastorales.

Le synode ne s'explique pas moins clairement; car sans songer seulement à distinguer le pouvoir de « réformer » et celui « d'enseigner, » qui en effet étoient si unis, puisque le même pouvoir qui autorise à enseigner, autorise aussi à réformer les abus : la question fut si le pouvoir, tant de « réformer » que celui « d'enseigner, » doit être fondé ou sur la vocation tirée de l'Église romaine, ou sur une commission extraordinaire immédiatement émanée de Dieu, et on conclut pour la dernière.

Mais il n'y avoit plus moyen de la soutenir , puisqu'on n'en avoit aucune marque, et que deux synodes n'avoient pu trouver autre chose, pour autoriser ses pasteurs extraordinairement envoyés, sinon qu'ils se disoient « poussés intérieurement à leur ministère. » Les chefs des anabaptistes et des unitaires en disoient autant ; et il n'y a point de plus sûr moyen pour introduire tous les fanatiques dans la charge de pasteur.

Voilà un beau champ ouvert aux catholiques : aussi ont-ils tellement pressé les arguments de l'Église et du ministère, que le désordre s'est mis dans le camp ennemi, et que le ministre Claude, après avoir poussé la subtilité plus loin qu'on n'avoit jamais fait, n'a pu contenter le ministre Jurieu. Ce qu'ils ont dit l'un et l'autre sur cette matière, les pas qu'ils ont faits vers la vérité, les absurdités où ils sont tombés pour n'avoir pas assez suivi leur principe, ont mis la question de l'Église dans un état que je ne puis dissimuler sans omettre un des endroits des plus essentiels de cette histoire.

Ces deux ministres supposent que l'Église est visible et toujours visible; et ce n'est pas en cet endroit qu'ils se partagent. Afin qu'on ne doute pas que M. Claude n'ait persisté dans ce sentiment jusqu'à la fin, je produirai le dernier écrit qu'il a fait sur cette matière [1]. Il y enseigne que la question entre les catholiques et les protestants n'est pas si l'Église est visible ; qu'on ne nie pas dans sa religion que la vraie Église de Jésus-Christ, celle que ses promesses regardent, ne le soit [2] : il décide très-clairement que le passage de saint Paul, où l'Église est représentée comme étant sans tache et sans ride, « ne regarde pas seulement l'Église qui est dans le ciel, « mais « encore l'Église visible qui est sur la terre; ainsi que « l'Église visible est le corps de Jésus-Christ, » ou ce qui revient à la même chose , « que le corps de Jésus-Christ qui est la vraie Église , est visible : que c'est là le sentiment de Calvin et de Mestresat, et qu'il ne faut pas chercher l'Église de Dieu hors de l'état visible du ministère de la parole. »

C'est confesser très-clairement qu'elle ne peut être sans sa visibilité et sans la perpétuité de son ministère : aussi l'auteur l'a-t-il reconnu

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 73. — 2. Ibid., pag. 82, 83 et suiv.

en plusieurs endroits, et en particulier en expliquant ces paroles[1] : « Les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle[2]; » où il parle ainsi : « Si l'on entend dans ces paroles une subsistance perpétuelle du ministère dans un état suffisant pour le salut des élus de Dieu, malgré tous les efforts de l'enfer, et malgré les désordres et les confusions des ministres mêmes; c'est ce que je reconnois aussi que Jésus-Christ a promis, et c'est en cela que nous avons une marque sensible et palpable de sa promesse. »

Ainsi la perpétuité du ministère n'est pas une chose qui arrive par hasard à l'Église, ou qui lui convienne pour un temps : c'est une chose qui lui est promise par Jésus-Christ même; et il est aussi assuré que l'Église ne sera point sans un ministère visible, qu'il est assuré que Jésus-Christ est la vérité éternelle.

Ce ministre passe encore plus avant, et en expliquant la promesse de Jésus-Christ, « Allez, baptisez, enseignez; et je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles, » il approuve ce commentaire qu'on en avoit fait : « avec vous enseignant, avec vous baptisant[3]; » ce qu'il finit en disant : « Je reconnois que Jésus-Christ promet à l'Église d'être avec elle, et d'enseigner avec elle *sans interruption* jusqu'à la fin du monde[4]. » Aveu d'où je conclurai en son temps l'infaillibilité de la doctrine de l'Église avec laquelle Jésus-Christ enseigne toujours : mais je m'en sers seulement ici pour établir, par ses Écritures et par ses promesses, du consentement du ministre, la visible perpétuité du ministère ecclésiastique.

De là vient aussi qu'il définit ainsi l'Église : « L'Église, dit-il[5], est les vrais fidèles qui font profession de la vérité, de la piété chrétienne, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle sans lui en soustraire aucun. » Où l'on voit la profession de la vérité et la perpétuité du ministère visible entrer manifestement dans la définition de l'Église : d'où il s'ensuit clairement qu'autant qu'il est assuré que l'Église sera toujours, autant est-il assuré qu'elle sera toujours visible; puisque la visibilité est de son essence, et qu'elle entre dans sa définition.

Si on demande au ministre comment il entend que l'Église soit toujours visible, puisqu'il veut que ce soit l'assemblée des vrais fidèles qui ne sont connus que de Dieu, et que la profession de la vérité, qui pourroit la faire connoître, lui est commune avec les méchants et les hypocrites aussi bien que le ministère extérieur et visible : il répond que c'est assez pour rendre visible l'assemblée des fidèles, qu'on puisse montrer au doigt le lieu où elle est, c'est-à-dire « le corps où elle est nourrie[6], » et le ministère visible sous lequel elle est nécessairement renfermée; ce qui fait qu'on en peut venir jusqu'à dire, « Elle est là, » comme on dit en voyant le champ où est le bon grain avec l'ivraie,

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 105. — 2. Matt., XVI, 18.
3. *Conf. avec M. Claude*, n. 1.
4. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 106, 107. — 5. Ibid., pag. 119.
6. Pag. 79, 95, 115, 121, 146, 243.

« Le bon grain est là, » et en voyant le rets où sont les bons poissons avec les mauvais, « C'est là que sont les bons poissons. »

Mais quel étoit ce ministère public et visible sous lequel étoient renfermés, avant la réformation, les vrais fidèles, qu'on veut être seuls la vraie Église : c'étoit la grande question. On ne voyoit dans tout l'univers de ministère qui eût perpétuellement duré que celui de l'Église romaine, ou des autres dont la doctrine n'étoit pas plus avantageuse à la réforme. Il a donc bien fallu avouer enfin que « ce corps où les vrais fidèles étoient nourris, et ce ministère où ils recevoient les aliments suffisants sans soustraction d'aucun [1], » étoit le corps de l'Église romaine, et le ministère de ses prélats.

Il faut ici louer ce ministre d'avoir vu plus clair que plusieurs autres, et de n'avoir pas comme eux restreint l'Église aux sociétés séparées de Rome, comme étoient les vaudois et les albigeois, les viclérites et les hussites; car encore qu'il les regarde comme « la plus illustre partie de l'Église, parce qu'elles en étoient la plus pure, la plus éclairée et la plus généreuse [2], il a bien vu qu'il étoit ridicule de mettre là toute la défense de sa cause; et dans son dernier ouvrage [3], sans s'arrêter à ces sectes obscures dont maintenant on a vu le foible, il ne marque la vraie Église et les vrais fidèles que dans le ministère latin.

Mais c'est là qu'est l'embarras d'où on ne sort point : car les catholiques en reviennent à leur ancienne demande : Si la vraie Église est toujours visible; si la marque pour la reconnoître, selon tous vos Catéchismes et toutes vos Confessions de foi, et la pure prédication de l'Évangile et la droite administration des sacrements : ou l'Église romaine avoit ces deux marques, et en vain la veniez-vous réformer : ou elle ne les avoit pas, et vous ne pouvez plus dire, selon vos principes, qu'elle est le corps où est renfermée la vraie Église. Car au contraire Calvin avoit dit que la « doctrine essentielle au christianisme y étoit ensevelie, « et qu'elle n'étoit plus qu'une école d'idolâtrie et d'impiété [4]. » Son sentiment avoit passé dans la Confession de foi, où nous avons vu [5] « que la pure vérité de Dieu étoit bannie de cette Église; que les sacrements y étoient corrompus, falsifiés et abâtardis : que toute superstition et idolâtrie y avoient la vogue. » D'où on concluoit que « l'Église étoit en ruine et désolation, l'état du ministère interrompu; » et sa succession tellement anéantie, qu'on ne pouvoit plus la ressusciter que par une mission extraordinaire. Et en effet, si la justice imputée étoit le fondement du christianisme; si le mérite des œuvres et tant d'autres doctrines reçues étoient mortelles à la piété, si les deux espèces étoient essentielles à l'eucharistie, où étoient la vérité et les sacrements ? Calvin et la Confession avoient raison de dire, selon ces principes, qu'il ne restoit plus là aucune Église.

D'autre côté, on ne peut pas dire ni que l'Église ait cessé, ni qu'elle

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 130, etc. ; 145, etc. ; 360, etc. ; 373, 378.
2. *Déf. de la Réf.*, 3 part., chap. v, pag. 239.
3. *Rép. au disc. de M. de Cond.*
4. *Inst.*, liv. IV, c. II, n. 2; ci-dessus, n. 26. — 5. Ibid.

ait cessé d'être visible : les promesses de Jésus-Christ sont trop claires; et il faut bien trouver moyen de les concilier avec la doctrine de la réforme. C'est là qu'est née la distinction des additions et des soustractions : si vous ôtez par soustraction quelques vérités fondamentales, le ministère n'est plus : si vous mettez sur ces fondements de mauvaises doctrines, quand même elles détruiroient ce fondement par conséquence, le ministère subsiste, impur à la vérité, mais suffisant, et par le discernement que les fidèles feront du fondement, qui est Jésus-Christ, d'avec ce qui a été surajouté, ils trouveront dans le ministère tous les aliments nécessaires [1]. Voilà donc à quoi aboutit cette pureté de doctrine, et ces sacrements droitement administrés, qu'on avoit mis comme les marques de la vraie Église. Sans avoir ni prédication qu'on puisse approuver, ni culte où l'on puisse prendre part, ni l'eucharistie en son entier, on aura tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun; on aura la pureté de la parole et les sacrements bien administrés : qu'est-ce que se contredire, si cela ne l'est?

Mais voici un autre inconvénient. Si avec toutes ces doctrines, toutes ces pratiques, et tous ces cultes de Rome, avec l'adoration et avec l'oblation du corps du Sauveur, avec la soustraction d'une des espèces, et toutes les autres doctrines, on y a encore « tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun, » à cause qu'on y confesse un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et un seul Jésus-Christ comme Dieu et comme Sauveur; on les y a donc encore : on y a encore les marques de vraie Église, c'est-à-dire la pureté de la doctrine, et la droite administration des sacrements jusqu'à un degré suffisant; la vraie Église y est donc encore, et on y peut encore faire son salut.

M. Claude n'en est pas voulu demeurer d'accord : les conséquences d'un si grand aveu l'ont fait trembler pour la réforme. Mais M. Jurieu a franchi le pas, et il a vu que les différences qu'avoit apportées M. Claude entre nos pères et nous étoient trop vaines pour s'y arrêter.

En effet, on n'en rapporte que deux : la première est qu'à présent il y a un corps dont on peut embrasser la communion; et c'est le corps des prétendus réformés : la seconde est, que l'Église romaine a passé en articles de foi beaucoup de dogmes qui n'étoient pas décidés du temps de nos pères [2].

Mais il n'y a rien de plus vain : et pour convaincre le ministre Claude, il n'y a qu'à se souvenir de ce que le ministre Claude vient de nous dire. Il nous a dit que « les bérengariens, les vaudois, les albigeois, les viclefites, les hussites, » etc., avoient déjà paru au monde comme « la plus illustre partie de l'Église, parce qu'ils étoient la plus pure, la plus éclairée, la plus généreuse [3]. » Il n'y a encore un coup qu'à se souvenir que, selon lui, l'Église romaine avoit déjà donné de suffisants sujets de se retirer de sa communion par les anathèmes contre

1. *Rép. de M. Cl. au disc. de M. de Meaux*, pag. 128, 145, 146, 247, 361, etc
2. *Déf. de la Réf.*, p. 295 ; *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 370, 358, etc
3. *Déf. de la Réf.*, 3 part., ch. v, pag. 289.

Bérenger, contre les vaudois et les albigeois, contre Jean Viclef et Jean Hus, et par les persécutions qu'elle leur avoit faites[1] » Et néanmoins il avoue dans tous ces endroits qu'il n'étoit point nécessaire de s'unir avec ces sectes pour être sauvé, et que Rome contenoit encore les élus de Dieu.

De dire que les luthériens et les calvinistes ont eu plus d'éclat, il n'y va que du plus et du moins, et la substance au fond demeure la même. Les décisions qu'on avoit faites contre ces sectes comprenoient la principale partie de ce qu'on a depuis décidé contre Luther et Calvin; et sans parler des décisions, la pratique universelle et constante d'offrir le sacrifice de la messe, et de faire de cette oblation la partie la plus essentielle du culte divin, n'étoit pas nouvelle; et il n'étoit pas possible de demeurer dans l'Église sans consentir à ce culte. On avoit donc avec ce culte et toutes ses dépendances tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun : on les peut donc avoir encore : M. Claude n'a pu le nier sans une illusion trop grossière; et l'aveu qu'en a fait depuis M. Jurieu étoit forcé.

Joignons à cela que M. Claude, qui nous fait la différence si grande entre les temps qui ont précédé et ceux qui ont suivi la réformation, sous prétexte qu'on a depuis parmi nous passé en dogme de foi des articles indécis auparavant, a lui-même détruit cette réponse, en disant, qu'il n'étoit « pas plus malaisé au peuple de s'abstenir de croire et de pratiquer ce qui avoit été passé en dogme, que de s'abstenir de croire et de pratiquer ce que le ministère enseignoit, ce qu'il commandoit, et qui s'étoit rendu commun[2]; » de sorte que ce grand mot de passer en dogme, dont il fait un épouvantail à son parti, dans le fond n'est rien selon lui-même.

A ces inconvénients de la doctrine de M. Claude, je joins encore une fausseté palpable, à laquelle il a été obligé par son système. C'est de dire que les vrais fidèles, qu'il reconnoît dans l'Église romaine avant la réformation, « y ont subsisté sans communiquer ni aux dogmes, ni aux pratiques corrompues qui y étoient[3]; » c'est-à-dire sans assister à la messe, sans se confesser, sans communier ni à la vie ni à la mort, en un mot sans jamais faire aucun acte de catholique romain.

On a cent fois représenté que ce seroit ici un nouveau prodige : car, sans parler du soin qu'on avoit dans toute l'Église de rechercher les vaudois et les albigeois, les viclefites et les hussites, il est certain premièrement que ceux mêmes dont la doctrine n'étoit pas suspecte étoient obligés en cent occasions de donner des marques de leur croyance, et particulièrement lorsqu'on leur donnoit le saint viatique. Il n'y a qu'à voir tous les rituels qui ont précédé les temps de Luther, pour y voir le soin qu'on avoit de faire confesser auparavant ceux à qui on l'administroit, de leur y faire reconnoître, en le leur donnant, la vérité du corps de Notre-Seigneur, et de le leur faire adorer avec un profond espect. De là résulte un second fait incontestable : c'est qu'en effet les

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 368. — 2. Ibid., pag. 357.
3. Ibid., pag. 360, 361, etc.; 369, etc.

vaudois cachés et les autres qui vouloient se dérober aux censures de l'Église, n'avoient point d'autres moyens de le faire qu'en pratiquant le même culte que les catholiques, jusqu'à recevoir avec eux la communion : c'est ce qu'on a démontré avec la dernière évidence, et par tous les genres de preuves qu'on peut avoir en cette matière [1]. Mais il y a un troisième fait plus constant encore, puisqu'il est avoué par les ministres : c'est que, de tous ceux qui ont embrassé le luthéranisme ou le calvinisme, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait dit en les embrassant, qu'il ne changeoit point de croyance, et qu'il ne faisoit que déclarer ce qu'il avoit toujours cru dans son cœur.

Sur ce fait bien articulé [2], M. Claude s'est contenté de répliquer fièrement : « M. de Meaux s'imagine-t-il que les disciples de Luther et de Zuingle dussent faire des déclarations formelles de tout ce qu'ils avoient pensé avant la réformation, et qu'on dût insérer ces déclarations dans les livres [3]? »

C'étoit trop grossièrement et trop foiblement esquiver : car je ne prétendais pas qu'on dût ni tout déclarer ni tout écrire; mais on n'auroit jamais manqué d'écrire ce qui décidoit une des parties des plus essentielles de tout le procès, c'est-à-dire la question, si avant Luther et Zuingle il y avoit quelqu'un de leur croyance, ou si elle étoit absolument inconnue. Cette question étoit décisive; parce que personne ne pouvant penser que la vérité eût été atteinte, il s'ensuivoit clairement que toute doctrine qu'on ne trouvoit plus sur la terre n'étoit pas la vérité. Les exemples tranchoient tout le doute en cette matière; et si l'on en eût eu, il est clair qu'on les auroit rendus publics : mais on n'en a produit aucun, c'est donc qu'il n'y en avoit point; et le fait doit demeurer pour constant.

Tout ce qu'on a pu répondre, c'est « que si l'on eût été content des doctrines et des cultes romains [4], » la réforme n'auroit pas eu un si prompt succès. Mais sans ici répéter sur ce succès ce qu'on peut trouver ailleurs, et même partout dans cette histoire, c'est assez de se souvenir de ce que dit saint Paul, que « le discours des hérétiques gagne comme la gangrène [5] : » or la gangrène ne suppose pas la gangrène dans un corps qu'elle corrompt; ni par conséquent les hérésiarques ne trouvent pas leur erreur déjà établie dans les esprits qu'elle gâte. Il est vrai que les « matières étoient disposées, » comme le dit M. Claude [6], par l'ignorance et les autres causes qu'on a vues, la plupart peu avantageuses à la réforme : mais conclure de là avec ce ministre que les disciples que la nouveauté donnoit à Luther pensassent déjà comme lui, c'est au lieu d'un fait positif, dont on demande la preuve, substituer une conséquence non-seulement douteuse, mais encore évidemment fausse.

1. Ci-dessus, liv. XI.
2. *Réflex. sur un écrit de M. Claude après la conférence avec ce ministre* n. 13
3. *Rép. au disc. de M. de Cond.*
4. Ibid., pag. 363; *Rép. à la lettre past. de M. de Meaux*
5. *II Timoth.*, II, 17. — 6. Ubi supra.

Il y a plus : quand on auroit accordé à M. Claude qu'avant la réformation tout le monde dormoit dans l'Église romaine, jusqu'à laisser faire à chacun tout ce qu'il vouloit; ceux qui n'assistoient ni à la messe, ni à la communion, n'alloient jamais à confesse, et n'avoient aucune part aux sacrements, ni à la vie, ni à la mort, vivoient et mouroient parfaitement en repos : on ne savoit ce que c'étoit de demander à de telles gens la confession de leur foi, et la réparation du scandale qu'ils donnoient à leurs frères : après tout, que gagne-t-on en avançant de tels prodiges? Le dessein est de prouver qu'on pouvoit faire son salut en demeurant de bonne foi dans la communion de l'Église romaine. Pour le prouver, la première chose qu'on fait, c'est d'ôter à ceux qu'on sauve tous les liens extérieurs de la communion. La plus essentielle partie du service étoit la messe : il n'y falloit prendre aucune part. Le signe le plus manifeste de la communion étoit la communion pascale, il s'en falloit abstenir : autrement il auroit fallu adorer Jésus-Christ comme présent, et communier sous une espèce. Toutes les prédications retentissoient de ce culte, de cette communion, et enfin des autres doctrines qu'on veut croire si corrompues. Il se falloit bien garder de donner aucune marque d'approbation : par ce moyen, dit M. Claude, on sera sauvé sans la communion de l'Église. Il faudroit plutôt conclure que par ce moyen on sera sauvé dans la communion de l'Église, puisqu'en effet par ce moyen on aura rompu tous les liens de la communion; car enfin qu'on me définisse ce que c'est que d'être en communion avec une Église. Est-ce demeurer dans le pays où cette Église est reconnue, comme les protestants étoient parmi nous, ou comme les catholiques sont en Angleterre et en Hollande? Ce n'est pas cela sans doute, mais peut-être que ce sera entrer dans les temples, entendre les prêches, et se trouver dans les assemblées sans aucune marque d'approbation, et à peu près dans le même esprit qu'un voyageur curieux, sans dire *amen* sur la prière, et surtout sans communier jamais? Vous vous moquez, répondez-vous. Enfin donc communier avec une Église, c'est du moins en fréquenter les assemblées avec les marques de consentement et d'approbation qu'y donnent les autres. Donner ces marques à une Église dont la profession de foi est criminelle, c'est donner son consentement au crime : et les refuser, ce n'est plus être dans cette communion extérieure où néanmoins vous voulez qu'on soit.

Que si vous dites qu'on donnera des marques d'approbation qui tomberont seulement sur les vérités qu'on aura prêchées dans cette Église, et sur le bien qu'on y aura fait, on pourroit être par ce moyen en communion avec les sociniens, avec les déistes, s'ils pouvoient faire une société; avec les mahométans, avec les juifs, en recevant ce que chacun dira de véritable, en ne disant mot sur tout le reste, et vivant au surplus en bon socinien et en bon déiste : quel égarement est pareil à cette pensée?

Voilà l'état où M. Claude a laissé la controverse de l'Église : foible état, comme on voit, et visiblement insoutenable. Aussi ne s'y fie-t-il pas; et quelque misérable que soit le refuge d'Église invisible, il ne le veut pas ôter à son parti; puisqu'il suppose que Dieu peut faire en-

tièrement disparoître son Église aux yeux des hommes[1] : et quand il dit qu'il le peut, ce n'est pas dire qu'il le peut absolument et qu'il n'y a point là de contradiction; car ce n'est pas de quoi il s'agit, et on ne songe pas seulement ici à ces abstractions métaphysiques : c'est-à-dire qu'il le peut dans l'hypothèse, et selon le plan du christianisme. C'est en ce sens que M. Claude décide que « Dieu peut, quand il lui plaira, réduire les fidèles à une entière dispersion extérieure, et les conserver dans ce misérable état; et qu'il y a grande différence entre dire que l'Église cesse d'être visible, et dire qu'elle cesse d'être. » Après avoir cent fois répété qu'on ne conteste pas avec nous sur la visibilité de l'Église ; après avoir fait entrer dans sa définition la visibilité de son ministère, et en avoir établi la perpétuité sur ces promesses de Jésus-Christ, « Je suis avec vous et les portes d'enfer ne prévaudront pas[2] : » dire ce qu'on vient d'entendre, c'est oublier sa propre doctrine, et anéantir des promesses plus durables que le ciel et la terre. Mais c'est aussi, qu'après avoir fait tous ses efforts pour les accorder avec la réforme, et soutenir la doctrine de l'Écriture sur la visibilité, il falloit se laisser un dernier recours dans une Église invisible, pour s'en servir dans le besoin.

La question étoit en cet état lorsque M. Jurieu a mis au jour son nouveau Système de l'Église. Il n'y eut pas moyen de soutenir la différence que son confrère avoit voulu mettre entre nos pères et nous, ni de sauver les uns en damnant les autres. Il n'étoit pas moins ridicule, en faisant naître à Dieu des élus dans la communion de l'Église romaine, de dire que ces élus de sa communion fussent ceux qui ne prenoient aucune part ni à sa doctrine, ni à son culte, ni à ses sacrements. M. Jurieu a senti que ces prétendus élus ne pouvoient être que des hypocrites ou des impies; et il a enfin ouvert la porte du ciel, quoique avec beaucoup de difficultés, à ceux qui vivoient dans la communion de l'Église romaine[3]. Mais afin qu'elle ne pût pas se glorifier de cet avantage, il l'a communiqué en même temps aux autres Églises partout où est répandu le christianisme, quelque divisées qu'elles soient entre elles, et encore qu'elles s'excommunient impitoyablement les unes les autres.

Il a poussé si loin cette opinion, qu'il n'a pas craint d'appeler l'opinion contraire, « inhumaine, cruelle, barbare, » en un mot une opinion « de bourreau, » qui se plaît à damner le monde, et la plus tyrannique qui fut jamais. Il ne veut pas qu'un chrétien vraiment charitable puisse avoir une autre pensée que celle qui met les élus dans toutes les communions où Jésus-Christ est connu; et il nous apprend « que si on n'a pas encore appuyé beaucoup là-dessus » parmi les siens, ç'a été l'effet d'une « politique » qu'il n'approuve pas[4]. Au reste il a trouvé le moyen de rendre son système si plausible dans son parti, qu'on n'y oppose plus autre chose à nos instructions, et qu'on croit y

1. *De la Réform.*, pag. 47, 48, 314 ; *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 89, 92, 245, 247.
2. Pag. 68 et suiv. — 3. *Syst. de l'Egl.*, l. I. XX, XXI, etc.
4. *Syst.*, Préf., sur la fin.

avoir trouvé un asile où on ne peut être forcé : de sorte que la dernière ressource du parti protestant est de donner à Jésus-Christ un royaume semblable à celui « de Satan; » un royaume « divisé en » lui-même, « prêt » par conséquent « à être désolé, et dont les maisons vont tomber l'une sur l'autre[1]. »

Si l'on veut maintenant savoir l'histoire et le progrès de cette opinion, la gloire de l'invention appartient aux sociniens. Ceux-ci à la vérité ne conviennent pas avec les autres chrétiens sur les articles fondamentaux : car ils n'en mettent que deux, l'unité de Dieu et la mission de Jésus-Christ. Mais ils disent que tous ceux qui les professent, avec des mœurs convenables à cette profession, sont vrais membres de l'Église universelle, et que les dogmes qu'on surajoute à ce fondement n'empêchent pas le salut. On sait aussi le sentiment et l'indifférence de Dominis. Après le synode de Charenton, où les calvinistes reçurent les luthériens à la communion malgré la séparation des deux sociétés, c'étoit une nécessité de reconnoître une même Église dans des communions différentes. Les luthériens étoient fort éloignés de ce sentiment ; mais Calixte, le plus célèbre et le plus savant d'entre eux, lui a donné de nos jours la vogue en Allemagne ; et il met dans la communion de l'Église universelle toutes les sectes qui ont conservé le fondement, sans en excepter l'Église romaine[2]. Il y a près de trente ans que d'Huisseau, ministre de Saumur, poussa bien avant la conséquence de cette doctrine. Ce ministre, déjà célèbre dans son parti pour en avoir publié la discipline ecclésiastique conférée avec les décrets des synodes nationaux, fit beaucoup plus parler de lui par le plan de réunion des chrétiens de toutes les sectes qu'il proposa en 1670 ; et M. Jurieu nous apprend qu'il eut beaucoup de partisans, malgré la condamnation solennelle qu'on fit de ses livres et de sa personne[3]. Depuis peu M. Pajon, fameux ministre d'Orléans, dans sa Réponse à la Lettre pastorale du clergé de France, ne crut pas pouvoir soutenir l'idée de l'Église que M. Claude avoit défendue : la catholicité, ou l'universalité de l'Église lui parut plus vaste que ne la faisoit son confrère, et M. Jurieu avertit M. Nicole[4], « que quand il auroit répondu au livre de M. Claude, il n'auroit rien fait s'il ne répondoit au livre de M. Pajon, puisque ces messieurs ayant pris des routes toutes différentes, on ne les sauroit payer d'une seule et même réponse. »

Dans cette division de la réforme poussée à bout sur la question de l'Église, M. Jurieu a pris le parti de M. Pajon ; et sans s'effrayer de la séparation des Églises, il décide[5] que « toutes les sociétés chrétiennes qui conviennent en quelques dogmes, en cela même qu'elles conviennent, sont unies au corps de l'Église chrétienne, fussent-elles en schisme les unes contre les autres *jusques aux épées tirées.* »

Malgré des expressions si générales, il varie sur les sociniens : car d'abord, dans ses Préjugés légitimes, où il disoit naturellement ce qu'il

1. Luc, XI, 17, 18.
2. Calixt., *De fid. et stud. Conc. Ecc.* num. 1, 2, 3, 4, etc., Lugd. Bat., 161.
3. *Avert. aux Prot. de l'Eur. à la tête des préj.*, pag. 19. — 4. Ibid., pag. 12.
5. *Préj. lég.*, pag. 4.

pensoit, il commence par les ranger « parmi les membres de l'Église chrétienne [1]. » Il paroît un peu embarrassé sur la question, si on peut aussi faire son salut parmi eux : car d'un côté il semble ne rendre capables du salut que ceux qui vivent dans les sectes où l'on reconnoît la divinité de Jésus-Christ avec les autres articles fondamentaux ; et de l'autre, après avoir construit « le corps de l'Église de tout ce grand amas de sectes qui font profession du christianisme dans toutes les provinces du monde [2], » composé où visiblement les sociniens sont compris, il conclut en termes formels, « que les saints et les élus sont répandus dans toutes les parties de ce vaste corps. »

Les sociniens gagnoient leur cause, et M. Jurieu fut blâmé dans son parti même de leur avoir été trop favorable; ce qui fait que dans son Système il force un peu ses idées : car au lieu que dans les Préjugés il mettoit naturellement dans le corps de l'Église universelle toutes les sectes quelles qu'elles fussent sans exception, dans le Système il y ajoute ordinairement ce correctif, « du moins celles qui conservent les points fondamentaux [3] : » ce qu'il explique de la Trinité et des autres de pareille conséquence. Par là il sembloit restreindre ses propositions générales : mais à la fin, entraîné par la force de son principe, il rompt, comme nous verrons, toutes les barrières que la politique du parti lui imposoit, et il reconnoît à pleine bouche que les vrais fidèles se peuvent trouver dans la communion d'une église socinienne.

Voilà l'histoire de l'opinion qui compose l'Église catholique des communions séparées. Elle paroît devoir prendre une grande autorité dans le parti protestant, si la politique ne l'empêche. Les disciples de Calixte se multiplient parmi les luthériens. Pour ce qui regarde les calvinistes, on voit clairement que le nouveau système de l'Église y prévaut ; et comme M. Jurieu se signale parmi les siens en le défendant, et que nul n'en a mieux posé les principes, ni mieux vu les conséquences, on n'en peut mieux faire voir l'irrégularité qu'en racontant le désordre où ce ministre est jeté par cette doctrine, et ensemble les avantages qu'il donne aux catholiques.

Pour entendre sa pensée à fond, il faut présupposer sa distinction de l'Église considérée selon le corps et de l'Église considérée selon l'âme [4]. La profession du christianisme suffit pour faire partie du corps de l'Église; ce qu'il avance contre M. Claude, qui ne compose le corps de l'Église que de vrais fidèles : mais pour avoir part à l'âme de l'Église, il faut être dans la grâce de Dieu.

Cette distinction supposée, il est question de savoir quelles sectes sont simplement dans le corps de l'Église, et quelles sont celles où l'on peut parvenir jusqu'à participer à son âme, c'est-à-dire à la charité et à la grâce de Dieu : c'est ce qu'il explique assez clairement par une histoire abrégée qu'il fait de l'Église. Il la commence par dire qu'elle se gâta « après e troisième siècle [5] : » qu'on retienne cette date. Il passe pardessus le quatrième siècle, sans l'approuver ni le blâmer : « Mais, pour-

1. *Préj. lég.*, pag. 4. — 2. Ibid., pag. 448. — 3. *Syst.*, pag. 233, etc.
4. *Préj. lég.*, c. I. ; *Syst.*, l. I, c. I. — 5. Pag. 5.

suit-il, dans le cinquième, le six, le sept et le huit, l'Église adopta des divinités d'un second ordre, adora les reliques, se fit des images, et se prosterna devant elles jusque dans les temples; et alors devenue malade, difforme, ulcéreuse, elle étoit néanmoins vivante : » de sorte que l'âme y étoit encore, et, ce qu'il est bon de remarquer, elle y étoit au milieu de l'idolâtrie.

Il continue en disant que « l'Église universelle s'est divisée en deux grandes parties, l'Église grecque et l'Église latine. l'Église grecque avant ce grand schisme étoit déjà subdivisée en nestoriens, en eutychiens, en melchites, et en plusieurs autres sectes : L'Église latine, en *papistes*, vaudois, hussites, taboristes, luthériens, calvinistes et anabaptistes [1]; » et il décide que « c'est une erreur de s'imaginer que toutes ces différentes parties aient absolument rompu avec Jésus-Christ, en rompant les unes avec les autres [2]. »

Qui ne rompt pas avec Jésus-Christ ne rompt pas avec le salut et la vie; aussi compte-t-il ces sociétés parmi les sociétés vivantes. Les sociétés mortes, selon ce ministre, sont « celles qui ruinent le fondement, c'est-à-dire, la Trinité, l'incarnation, la satisfaction de Jésus-Christ, et les autres articles semblables ; mais il n'en est pas ainsi des Grecs, des Arméniens, des Cophtes, des Abyssins, des Russes, des *papistes* et des protestants. Toutes ces sociétés, dit-il [3], ont formé l'Église, et Dieu y conserve ses vérités fondamentales. »

Il ne sert de rien d'objecter qu'elles renversent ces vérités par des conséquences tirées en bonne forme de leurs principes ; parce que, comme elles désavouent ces conséquences, on ne doit pas, selon le ministre [4], les leur imputer : ce qui lui fait reconnoître des élus jusque chez les eutychiens qui confondoient les deux natures de Jésus-Christ, et parmi les nestoriens qui en divisoient la personne. « Il n'y a pas lieu de douter, dit-il [5], que Dieu ne s'y conserve un résidu selon l'élection de la grâce; » et de peur qu'on ne s'imagine qu'il y ait plus de difficulté pour l'Église romaine que pour les autres, à cause qu'elle est, selon lui, le royaume de l'Antechrist, il satisfait expressément à ce doute, en assurant « qu'il s'est conservé des élus dans le règne de l'Antechrist même [6], » et jusque dans le sein de Babylone.

Le ministre le prouve par ces paroles : « Sortez de Babylone, mon peuple. » D'où il conclut que le peuple de Dieu, c'est-à-dire ses élus, y étoient donc. Mais, poursuit-il [7], il n'y étoit pas comme ses élus sont en quelque façon parmi les païens d'où on les tire; « car Dieu n'appelle pas son peuple des gens qui sont en état de damnation : » par conséquent les élus qui se trouvent dans Babylone sont absolument hors de cet état, et en état de grâce. « Il est, dit-il, plus clair que le jour que Dieu, dans ces paroles, « Sortez de Babylone, mon peuple, » fait allusion aux Juifs de la captivité de Babylone, qui constamment en cet état ne cessèrent pas d'être juifs et le peuple de Dieu. »

1. *Préj. lég.*, c. I; *Syst.*, l. I, c. I. — 2. Pag. 6.
3. *Syst.*, pag. 147, 149. — 4. Ibid., p. 155. — 5. *Préj. lég.*, c. I, pag. 16.
6. Ubi supra. — 7. *Syst.*, pag. 145.

Ainsi les juifs spirituels et « le vrai Israël de Dieu[1], « c'est-à-dire ses véritables enfants, se trouvent dans la communion romaine, et s'y trouveront jusqu'à la fin ; puisqu'il est clair que cette sentence, « Sortez de Babylone, mon peuple[2], » se prononce même dans la chute et dans la désolation de cette Babylone mystique qu'on veut être l'Église romaine.

Pour expliquer comment on s'y sauve, le ministre distingue deux voies : la première, qu'il a prise de M. Claude, est la voie de séparation et de discernement, lorsqu'on est dans la communion d'une Église sans participer à ses erreurs et à ce qu'il y a de mauvais dans ses pratiques. La seconde, qu'il a ajoutée à celle de M. Claude, est la voie de tolérance du côté de Dieu, lorsqu'en vue des vérités fondamentales que l'on conserve dans une communion, Dieu pardonne les erreurs qu'on met par-dessus.

Savoir s'il nous faut comprendre dans cette dernière voie, il s'en explique clairement dans le Système où il déclare les conditions sous lesquelles on peut espérer de Dieu quelque tolérance « dans les sectes qui renversent le fondement par leurs additions sans l'ôter pourtant[3]. » On voit bien par ce qui vient d'être dit, que c'est de nous et de nos semblables qu'il entend parler ; et la condition sous laquelle il accorde qu'on se peut sauver dans une secte de cette nature, c'est « qu'on y communique de bonne foi, croyant qu'elle a conservé l'essence des sacrements, et qu'elle n'oblige à rien contre la conscience : » ce qui montre que, loin d'obliger ceux qui demeurent dans ces sectes d'en rejeter la doctrine pour être sauvés, ceux qui y peuvent le plutôt être sauvés sont ceux qui y demeurent de la meilleure foi, et qui sont le mieux persuadés tant de la doctrine que des pratiques qu'on y observe.

Il est vrai qu'il semble ajouter deux autres conditions à celle-là : l'une, d'être engagé dans ces sectes par sa naissance [4] ; et l'autre, de ne pouvoir pas communier dans une société plus pure, ou parce qu'on n'en connoît pas, ou parce « qu'on n'est pas en état de rompre » avec la société où l'on se trouve[5]. Mais il passe plus avant dans la suite; car après avoir proposé la question, s'il est permis « d'être tantôt Grec, tantôt Latin, tantôt réformé, tantôt *papiste*, tantôt calviniste, tantôt luthérien, » il répond que non, lorsqu'on fait « profession de croire ce qu'en effet on ne croit pas. » Mais si « on passe d'une secte à l'autre par voie de séduction, et parce que l'on cesse d'être persuadé de certaines opinions qu'on avoit auparavant regardées comme véritables, » il déclare « qu'on peut passer en différentes communions sans risquer son salut, comme on y peut demeurer, parce que ceux qui passent dans les sectes qui ne ruinent ni ne renversent les fondements ne sont pas en un autre état que ceux qui y sont nés : » de sorte que non-seulement on peut demeurer Latin et papiste quand on est né dans cette communion, mais encore qu'on y peut venir du calvinisme sans sortir de la voie du salut ; et ceux qui se sauvent parmi nous ne sont plus,

1. *Gal.*, VI, 16. — 2. *Apoc.* XVIII, 4. — 3. *Syst.*, pag. 173, 174. — 4. Ibid.
5. Ibid., 158, 164, 259 ; ibid., 174, 175, 195.

comme disoit M. Claude, ceux qui y sont sans approuver notre doctrine, mais ceux qui y sont de bonne foi.

Nos frères prétendus réformés peuvent apprendre de là que tout ce qu'on leur dit de nos idolâtries est visiblement excessif. On n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre sous prétexte de sa bonne foi : une si grossière erreur, une impiété si manifeste ne compatit pas avec la bonne conscience. Ainsi l'idolâtrie qu'on nous impute est d'une espèce particulière; c'est une idolâtrie inventée pour exciter contre nous la haine des foibles et des ignorants. Mais il faut aujourd'hui qu'ils se désabusent; et ce n'est pas un si grand malheur de se convertir, puisque celui qui vante le plus nos idolâtries, et qui charge de plus d'opprobres et les convertisseurs et les convertis, demeure d'accord qu'ils peuvent être tous de vrais chrétiens.

Il ne faut non plus qu'on exagère la hardiesse nous impute d'avoir d'un côté augmenté le nombre des sacrements, et de l'autre d'avoir mutilé la cène, dont nous retranchons, dit-on, une espèce : car ce ministre décide que ce seroit « une cruauté de chasser de l'Église » ceux qui admettent d'autres sacrements que les deux qu'il prétend seuls institués de Jésus-Christ [1], c'est-à-dire le baptême et la cène; et loin de nous en exclure pour y avoir ajouté la confirmation, l'extrême-onction, et les autres, il n'en exclut même pas les chrétiens éthiopiens à qui il fait recevoir la circoncision, non par une coutume politique, mais à titre de sacrement, encore que saint Paul ait dit : « Si vous recevez la circoncision, Jésus-Christ ne vous servira de rien [2]. »

Pour ce qui regarde la communion sous une espèce, il n'y a rien de plus ordinaire dans les écrits des ministres, et même de celui-ci, que de dire qu'en donnant ainsi le sacrement de l'eucharistie, on en corrompt le fond et l'essence; ce qui est dire dans les sacrements « la même chose que si on ne les avoit plus [3]. » Mais il ne faut pas prendre ces discours au pied de la lettre; car M. Claude nous a déjà dit qu'avant la réformation, nos pères, qu'on ne communioit que sous une espèce, n'en avoient pas moins tous les aliments nécessaires « sans soustraction d'aucun [4]; » et M. Jurieu dit encore plus clairement la même chose, puisque après avoir défini l'Église, « l'amas de toutes les communions qui prêchent un même Jésus-Christ, qui annoncent le même salut, qui donnent les mêmes sacrements en substance, et qui enseignent la même doctrine [5], » il nous compte manifestement dans cet amas de communions et dans l'Église : ce qui suppose nécessairement que nous donnons la substance de l'eucharistie, et par conséquent que les deux espèces n'y sont pas essentielles. Que nos frères ne tardent donc plus à se ranger parmi nous de bonne foi; puisque leurs ministres leur ont levé le plus grand obstacle, et presque le seul qu'ils nous allèguent.

Il est vrai qu'il y paroît une manifeste opposition entre ce système et les Confessions de foi des églises protestantes; car les Confessions de

1. *Syst.*, pag. 529, 548. — 2. *Gal.*, v, 2. — 3. *Syst.*, pag. 548.
4. Ci-dessus. — 5. *Syst.*, p. 216.

foi donnent toutes unanimement deux seules marques de vraie église, « la pure prédication de la parole de Dieu, et l'administration des sacrements selon l'institution de Jésus-Christ[1] : » c'est pourquoi la Confession de foi de nos prétendus réformés a conclu que dans l'Église romaine, « d'où la pure vérité de Dieu étoit bannie, et où les sacrements étoient corrompus, ou anéantis du tout, à proprement parler il n'y avoit aucune église[2]. » Mais notre ministre nous apprend qu'il ne faut pas prendre ces expressions à la rigueur[3], c'est-à-dire qu'il y a beaucoup d'exagération et d'excès dans ce que la réforme avance contre nous.

Il est pourtant curieux de voir comment le ministre se défendra de ces deux marques de la vraie Église si solennelles dans tout le parti protestant. « Il est vrai, » dit-il[4], « nous le posons; nous, » c'est-à-dire, nous autres protestants : mais pour moi, « je tournerois, poursuit-il, la chose autrement, et je dirois que pour connoître le corps de l'Église chrétienne et universelle en général, il ne faut qu'une marque; c'est la confession du nom de Jésus-Christ, le vrai Messie et le rédempteur du genre humain. »

Ce n'est pas tout : car après avoir trouvé les marques du corps de l'Église universelle, « il faut trouver celles de l'âme, afin qu'on puisse savoir en quelle partie de cette Église Dieu se conserve des élus[5]. » C'est ici, répond le ministre, qu'il faut « revenir à nos deux marques, la pure prédication et la pure administration des sacrements[6]. » Toutefois qu'on ne s'y trompe pas : « il ne faut pas prendre cela dans un sens de rigueur. » La prédication est assez pure pour sauver l'essence de l'Église quand on conserve les vérités fondamentales, quelque erreur qu'on ajoute par-dessus : les sacrements sont assez purs, malgré « les additions : » ajoutons suivant le principe que nous venons de voir, malgré les soustractions « qui les gâtent; » puisqu'au milieu de tout cela le fond subsiste, et que « Dieu applique à ses élus ce qu'il y a de bon, empêchant que ce qui est de l'institution humaine ne leur nuise, et ne les perde. » Concluons donc avec le ministre qu'il ne faut rien prendre à la rigueur de ce qui se dit sur ce sujet dans la Confession de foi, et qu'au reste l'Église romaine (luthériens et calvinistes, calmez votre haine), l'Église romaine, dis-je, tant haïe et tant condamnée, malgré toutes vos Confessions de foi et tous vos reproches, peut se glorifier d'avoir en un sens très-véritable, et autant qu'il est nécessaire pour former les enfants de Dieu, « la pure prédication de sa parole, et la droite administration des sacrements. »

Si l'on dit que ces bénignes interprétations des Confessions de foi en anéantissent le texte, et qu'en particulier, dire de l'Église romaine que « la vérité en est bannie, » que les « sacrements y sont ou falsifiés, ou anéantis du tout, » et enfin qu'à proprement parler, « il n'y a plus aucune Église[7], » sont choses bien différentes de ce qu'on vient d'en-

1. *Préj. lég.*, pag. 24. — 2. Art. 28. — 3. *Prej. lég.*, pag. 135.
4. Ibid., pag. 25 ; *Syst.*, pag. 214. — 5. Art. 28. — 6. *Préj. lég.*, pag. 25.
7. Art. 28.

tendre, je l'avoue : mais c'est qu'en un mot on a connu par expérience qu'il n'y a plus moyen de soutenir les Confessions de foi, c'est-à-dire les fondements de la réforme. Aussi est-il véritable que les ministres dans le fond ne s'en soucient guère, et que ce n'est que par honneur qu'ils se mettent en tête d'y répondre; ce qui a fait inventer au ministre Jurieu les réponses qu'on vient de voir, plus honnêtes et plus ménagées que solides et sincères.

Au reste, pour soutenir ce nouveau système, il faut avoir un courage à l'épreuve de tout inconvénient, et ne se laisser effrayer à aucune nouveauté. Encore qu'on soit animé les uns contre les autres « jusqu'aux épées tirées, » il faut dire qu'on n'est qu'un même corps avec Jésus-Christ. Si quelqu'un se révolte contre l'Église, et qu'il la scandalise par ses crimes ou par ses erreurs, on croit en l'excommuniant le retrancher du corps de l'Église en général; et c'est ainsi que les protestants ont parlé aussi bien que nous [1] : c'est une erreur : on ne retranche ce scandaleux et cet hérétique que d'un troupeau particulier; et il demeure, malgré qu'on en ait, membre de l'Église catholique par la seule profession du nom chrétien; quoique Jésus-Christ ait prononcé : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, tenez-le, » non pas comme un homme qui est retranché d'un troupeau particulier, et qui demeure dans le grand troupeau de l'Église en général; mais tenez-le comme « un païen et un publicain [2], » comme un étranger du christianisme, comme un homme qui n'a plus de part avec le peuple de Dieu.

Au reste, ce qu'avance ici M. Jurieu est que opinion particulière, où il dément visiblement son église. Un synode national a défini l'excommunication en ces termes: « Excommunier, dit-il, c'est retrancher un homme du corps de l'Église comme un membre pourri, et le priver de sa communion et de tous ses biens [3]. » Et dans la propre formule de l'excommunication on parle ainsi au peuple : « Nous ôtons ce membre pourri de la société des fidèles, afin qu'il vous soit comme païen et péager [4]. » M. Jurieu n'oublie rien pour embrouiller cette matière avec ses distinctions de sentence déclarative et de sentence juridique; de sentence qui retranche du corps de l'Église, et de sentence qui retranche seulement d'une confédération particulière [5]. On n'invente ces distinctions qu'afin qu'un lecteur se perde dans ces subtilités, et ne puisse pas s'apercevoir qu'on ne lui dit rien. Car enfin on ne montrera jamais dans les églises prétendues réformées d'autre excommunication, d'autre séparation, d'autre retranchement, que celui que je viens de rapporter; et on ne peut pas s'en éloigner plus expressément que fait M. Jurieu. Il prononce, et il le répète en cent endroits et en cent manières différentes, « qu'on ne sauroit chasser un homme de l'Église universelle [6]; » et son église dit au contraire que l'excommunié doit être regardé comme « un païen, » qui n'est plus rien au

1. Art. 28. — 2. Matth. XVIII, 17. — 3. *II Syn de Paris,* 1565.
4. *Discip.*, ch. v, art. 17, pag. 102. — 5. *Syst.*, liv. II, c. III.
6. Ibid., pag. 24, etc.

peuple de Dieu. M. Jurieu continue : « Toute excommunication se fait par une église particulière, et n'est rien que l'expulsion d'une église particulière[1] ; » et on voit que selon les règles de sa religion une église particulière ôte un homme du corps de l'Église « comme » on fait « un membre pourri, » qui sans doute n'est plus attaché à aucune partie du corps après qu'il en est retranché.

Voyons néanmoins encore ce que c'est que ces églises particulières et ces troupeaux particuliers dont il prétend qu'on est retranché par l'excommunication. Le ministre s'en explique par ce principe : « Tous les différents troupeaux n'ont pas d'autre liaison externe que celle qui se fait par voie de confédération volontaire et arbitraire, » telle qu'étoit celle « des églises chrétiennes dans le troisième siècle, à cause qu'elles se trouvèrent unies sous un même prince temporel[2]. » Ainsi dès le troisième siècle, où l'Église étoit encore saine et dans sa pureté, selon le ministre, les églises n'étoient liées que par une confédération arbitraire, ou, comme il l'appelle ailleurs, « par accident[3]. » Quoi donc! ceux qui n'étoient pas sujets de l'empire romain, ces chrétiens répandus dès le temps de saint Irénée, et même dès le temps de saint Justin, parmi les barbares et les Scythes, n'étoient-ils dans aucune liaison extérieure avec les autres églises, et n'avoient-ils pas droit d'y communier? Ce n'est pas ainsi qu'on nous avoit expliqué la fraternité chrétienne. Tout orthodoxe a droit de communier dans une église orthodoxe; tout catholique, c'est-à-dire tout membre de l'Église universelle, dans toute l'Église. Tous ceux qui portent la marque d'enfants de Dieu ont droit d'être admis partout où ils voient la table de leur commun Père, pourvu que leurs mœurs soient approuvées : mais on vient troubler ce bel ordre; on n'est plus en société que « par accident ; » la fraternité chrétienne est changée en confédérations arbitraires, que l'on étend plus ou moins à sa volonté, selon les diverses confessions de foi dont il est convenu[4]. Ces confessions de foi sont des traités où l'on met ce que l'on veut. Les uns y ont mis « qu'ils enseigneroient les vérités de la grâce, comme elles ont été expliquées par saint Augustin[5], » et c'est, dit-on, les églises prétendues réformées : il n'est pas vrai, il n'y a rien moins que saint Augustin dans leur doctrine; mais enfin il leur plaît de le dire ainsi. Il n'est pas permis à ceux-là d'être semi-pélagiens; « et les Suisses aussi bien que ceux de Genève les retrancheroient de leur communion[6]. » Mais pour ceux qui n'ont pas fait une semblable convention, ils seront semi-pélagiens, si bon leur semble. Bien plus : ceux qui sont entrés dans la confédération de Genève et dans celles des prétendus réformés où l'on se croit obligé de soutenir la grâce de saint Augustin, « peuvent se départir » de l'accord[7]; mais il faut aussi qu'ils trouvent bon qu'on les sépare « d'une confédération » dont ils auront violé les lois : et « ce qu'on tolèreroit » partout

1. *Syst.*, liv. II, c. III, pag. 24, etc.
2. *Préj. lég.*, pag. 6 ; *Syst.*, pag. 246, etc. ; 254, 262, 269, 305, 557.
3. Ibid., p. 263. — 4. *Syst.*, pag. 254. —5. Ibid. — 6. Ibid., p. 249.
7. Ibid., pag. 254.

« ailleurs, » on ne le peut plus tolérer dans les troupeaux où l'on avoit fait d'autres conventions.

Mais ces gens qui rompent l'accord de la réforme calvinienne, ou de quelque autre semblable confédération, que deviendront-ils? Et seront-ils obligés de se confédérer avec quelque autre église? Point du tout. Il n'est nullement nécessaire, quand on se sépare d'une église, d'en trouver une autre à laquelle on adhère [1]. » Je vois bien qu'on est forcé de le dire ainsi, parce qu'autrement on ne pourroit excuser les églises protestantes, qui, en se séparant de l'Église romaine, n'ont trouvé sur la terre aucune église à qui elles pussent adhérer. Mais il faut entendre la raison qui autorise une telle séparation. « C'est, poursuit M. Jurieu [2], parce que toutes les églises sont naturellement libres et indépendantes les unes des autres; ou, comme il l'explique ailleurs, naturellement et originairement toutes les églises sont indépendantes. »

Voilà précisément notre doctrine, diront ici les indépendants; nous sommes les vrais chrétiens qui défendent cette liberté primitive et naturelle des églises. Mais cependant Charenton les a condamnés en 1644. Il a donc aussi par avance condamné M. Jurieu qui les soutient : mais écoutons le décret [3] : « Sur ce qui a été représenté que plusieurs, qui s'appellent indépendants parce qu'ils enseignent que chaque église se doit gouverner par ses propres lois *sans aucune dépendance* de personne en matière ecclésiastique, et sans obligation à reconnoître l'autorité des colloques et des synodes pour son régime et conduite, » c'est-à-dire sans aucune confédération avec quelque autre église que ce soit; et voilà le cas de M. Jurieu bien posé : mais la réponse du synode est bien différente de la sienne; car le synode prononce, qu'il faut « craindre que ce venin gagnant insensiblement, ne jette, dit-il, la confusion et le désordre entre nous, n'ouvre la porte à toutes sortes d'irrégularités et d'extravagances, et n'ôte tout moyen d'y apporter le remède : » ce qui seroit également « préjudiciable à l'Église et à l'État, et donneroit lieu à former autant de religions qu'il y a de paroisses ou assemblées particulières. » Et M. Jurieu conclut, au contraire, qu'en se séparant d'une église sans adhérer à une autre, on ne fait que retenir « la liberté et l'indépendance » qui convient « naturellement et originairement » aux églises, c'est-à-dire la liberté que Jésus-Christ leur a donnée en les formant.

En effet, il n'y a pas moyen de soutenir, selon les principes de notre ministre, ces colloques et ces synodes. Car il suppose que si un royaume catholique se divisoit d'avec Rome, et ensuite se subdivisât en plusieurs souverainetés, chaque prince pourroit faire « un patriarche [4], » et établir dans son État un gouvernement absolument indépendant de celui des États voisins, « sans appel, » sans liaison, sans correspondance; car tout cela, selon lui, dépend du prince : et c'est pourquoi il a fait dépendre la première confédération des églises de l'u-

1. Liv. III, c. XV, pag. 547. — 2. Ibid.
3. *Discip.*, c. VI, *De l'une des Églises.* Notes sur l'art. 2, pag. 118.
4. Liv. III, c. XV, pag. 546.

nité de l'empire romain. Mais si cela est, son oncle Louis Dumoulin gagne sa cause : car il prétend que toute cette subordination de colloques et de synodes, en la regardant comme ecclésiastique et spirituelle, n'est qu'un papisme déguisé, et le commencement de l'Antechrist[1]; qu'il n'y a donc de puissance dans cette distribution des églises que par l'autorité du souverain : et que les excommunications et dégradations des synodes, soit provinciaux, soit nationaux, n'ont d'autorité que par là. Mais en poussant le raisonnement un peu plus loin, les excommunications des consistoires ne paraîtront pas plus efficaces que celles des synodes : ainsi, ou il n'y aura nulle juridiction ecclésiastique, et les indépendants auront raison; ou elle sera dans les mains du prince, et enfin Louis Dumoulin aura converti son neveu, qui s'est si longtemps opposé à ses erreurs.

Voilà où va le système où l'on met à présent tout le dénoûment de la matière de l'Église : on est étonné quand on entend ces nouveautés. Quelle erreur de s'imaginer qu'il n'y ait de liaison extérieure entre les Églises chrétiennes, que par rapport à un prince, ou par quelque autre « confédération volontaire et arbitraire, » et de ne vouloir pas entendre que Jésus-Christ a obligé ses fidèles à vivre dans une Église, c'est-à-dire, comme on l'avoue, dans une société extérieure, et à communier entre eux, non-seulement dans la même foi et dans les mêmes sentiments, mais encore, quand on se rencontre, dans les mêmes sacrements et dans le même service; en sorte que les églises, en quelque distance qu'elles soient, ne soient que la même Église distribuée en divers lieux, sans que la diversité des lieux empêche l'unité de la table sacrée, où tous communient les uns avec les autres comme ils font avec Jésus-Christ, leur commun chef!

Considérons maintenant l'origine du nouveau système qu'on vient de voir. Son auteur se vante peut-être, comme il fait dans les autres dogmes, d'avoir pour lui les trois premiers siècles; et il y a apparence que l'opinion qui renferme toute l'Église dans une même communion, puisqu'on la prétend si tyrannique, sera née sous l'empire de l'Antechrist : non, elle est née en Asie dès le troisième siècle[2] : Firmilien, un si grand homme, et ses collègues, de si grands évêques, en sont les auteurs : elle a passé en Afrique, où saint Cyprien, un si illustre martyr et la lumière de l'Église, l'a embrassée avec tout le concile d'Afrique; et c'est cette nouvelle opinion qui leur a fait rebaptiser tous les hérétiques, puisqu'ils n'en alléguoient d'autre raison sinon que les hérétiques n'étoient pas de l'Église catholique.

Il faut avouer que saint Cyprien a fait ce mauvais raisonnement : Les hérétiques et les schismatiques ne sont pas du corps de l'Église catholique, donc il les faut rebaptiser quand ils y viennent. Mais M. Jurieu n'oseroit dire que le principe de l'unité de l'Église, dont saint Cyprien abusoit, fût aussi nouveau que la conséquence qu'il en tiroit; puisque ce ministre avoue[3] que « la fausse idée de l'unité de l'Église

1. *Fascic. Ep.* Lud. Molin. — 2. *Syst.*, liv. I, c. VII, VIII.
3. Ibid., liv. I, pag. 55.

s'étoit formée sur l'histoire des deux premiers siècles, jusqu'à la moitié ou la fin du troisième. Il ne faut point s'étonner, » continue-t-il, que l'Église regardât toutes les sectes qui étoient durant ces temps-là, « comme entièrement séparées du corps de l'Église ; car cela étoit vrai : » et il ajoute que ce fut dans ce temps-là, c'est-à-dire, dans les deux premiers siècles jusqu'au milieu du troisième, « qu'on prit l'habitude de croire que les hérétiques n'appartenoient aucunement à l'Église [1] : » ainsi la doctrine de saint Cyprien qu'on accuse de nouveauté et même de tyrannie étoit une « habitude » contractée dès les deux premiers siècles de l'Église, c'est-à-dire dès l'origine du christianisme.

Il faudra aussi avouer que cette doctrine de saint Cyprien sur l'unité de l'Église n'a pas été inventée à l'occasion de la rebaptisation des hérétiques ; puisque le livre *de l'Unité de l'Église* où la doctrine qui en exclut les hérétiques et les schismatiques est si clairement établie, a précédé la dispute de la rebaptisation : de sorte que saint Cyprien étoit entré naturellement dans cette doctrine ensuite de la tradition des deux siècles précédents.

Il n'est pas moins assuré que toute l'Église avoit embrassé aussi bien que lui cette doctrine longtemps avant la dispute de la rebaptisation. Car cette dispute a commencé sous le pape saint Étienne. Or devant, et non-seulement sous saint Lucius son prédécesseur, mais encore dès le commencement de saint Corneille, prédécesseur de saint Lucius, Novatien et ses sectateurs avoient été regardés comme séparés de la communion de tous les évêques et de toutes les églises du monde [2], quoiqu'ils n'eussent pas renoncé à la profession du christianisme, et qu'ils n'eussent renversé aucun article fondamental. On tenoit donc dès lors pour séparés de l'Église universelle, même ceux qui conservoient les fondements, s'ils rompoient l'unité sous d'autres prétextes.

Ainsi c'est un fait indubitable que la doctrine combattue par M. Jurieu étoit reçue dans toute l'Église, non-seulement avant la querelle de la rebaptisation, mais encore dès l'origine du christianisme ; et saint Cyprien s'en servit, non pas comme d'un nouveau fondement qu'il donnoit à son erreur, mais comme d'un principe commun dont tout le monde convenoit.

Le ministre a osé dire que ses idées sur l'Église sont celles du concile de Nicée, et conclut que ce saint concile ne rejetoit pas tous les hérétiques de la communion de l'Église, à cause qu'il n'ordonnoit pas de les rebaptiser tous [3] ; car il ne faisoit rebaptiser ni les novatiens ou cathares, ni les donatistes, ni les autres qui retenoient le fondement de la foi ; mais seulement les paulianistes, c'est-à-dire les sectateurs de Paul de Samosate, qui nioient la Trinité et l'incarnation. Mais, sans attaquer le ministre par d'autres raisons, il ne faut écouter que lui-même pour s'en convaincre. Il parle du concile de Nicée « comme du plus universel qui ait jamais été tenu [4] ; » mais néanmoins qui ne

1. *Syst.*, pag. 56. — 2. Epist. Cyp. ad Antoniam., etc. Edit. Bal., pag. 66.
3. *Syst.*, pag. 61. — 4. Ibid., pag. 234.

le fut pas tout à fait, puisque « les grandes assemblées des novatiens et des donatistes n'y furent point appelées. » Je ne veux que cet aveu pour conclure qu'on ne les regardoit donc pas alors comme partie de l'Église universelle, puisqu'on ne songea seulement pas à les appeler dans un concile convoqué exprès pour la représenter.

Et en effet, écoutons comme ce concile parle des novatiens ou cathares : « Ceux-là, » dit-il[1], « lorsqu'ils viendront à l'Église catholique. » Arrêtons; l'affaire est vidée : ils n'y sont donc point. Il ne parle pas en autres termes des paulianistes, dont il improuve le baptême : « Touchant les paulianistes, lorsqu'ils demandent d'être reçus dans l'Église catholique[2]: » encore un coup, ils n'y sont donc pas selon l'idée de ces Pères, et le ministre en convient. Mais afin qu'il n'ose plus dire que ceux dont on reçoit le baptême sont dans l'Église catholique, et non pas ceux dont on le rejette, le concile met également hors de l'Église catholique tant ceux dont il approuve le baptême, comme les novatiens, que ceux qu'il fait rebaptiser, comme les paulianistes; par conséquent, cette différence ne dépendoit point du tout de ce que les uns étoient réputés membres de l'Église catholique, et les autres non.

Il en faut dire autant des donatistes, dont le concile de Nicée ne reçut pas la communion ni les évêques; et au contraire, il reçut dans ses séances Cécilien, évêque de Carthage, dont les donatistes s'étoient séparés. Ce concile regardoit donc aussi les donatistes comme séparés de l'Église universelle.

Que le ministre nous vienne dire maintenant que les Pères de Nicée sont de son avis, ou que leur doctrine étoit nouvelle, ou que, lorsqu'ils prononcèrent contre les ariens cette sentence : « La sainte Église catholique et apostolique les frappe d'anathème, » ils les laissoient unis avec eux dans cette même Église catholique, et ne les chassoient seulement que d'une confédération volontaire et arbitraire qu'ils pouvoient étendre plus ou moins à leur gré : ces discours devroient paroître comme des prodiges.

Le ministre range parmi les Symboles que tout le monde reçoit, ceux des apôtres, de Nicée, et de Constantinople. On est d'accord en effet que ces trois symboles n'en font qu'un, et que celui de ces deux premiers conciles œcuméniques ne fait qu'expliquer celui des apôtres. Nous avons vu les sentiments du concile de Nicée. Le concile de Constantinople agit sur les mêmes principes, puisqu'il chasse toutes les sectes de son unité : d'où il conclut, dans sa lettre à tous les évêques, « que le corps de l'Église n'est pas divisé[3]; » et c'étoit dans ce même esprit qu'il avoit dit dans son symbole : « Je crois une sainte Église, catholique et apostolique[4], ajoutant ce mot « une » à ceux de sainte et de catholique, qui étoient dans le Symbole des apôtres, et le fortifiant par celui « d'apostolique, » pour montrer que l'Église ainsi définie, et

1. *Conc. Nic.*, can. 1. Labb. tom. II, col. 1 et seq. — 2. Can. 19.
3. Conc. CP. epist., ad omn. episc. Labb., tom. II, col. 965.
4. Ibid., col. 953.

parfaitement une par l'exclusion de toutes les sectes, étoit celle que les apôtres avoient fondée.

Le lecteur intelligent attend ici ce que lui dira le hardi ministre sur le Symbole de apôtres, et sur l'article : « Je crois l'Église catholique. » On avoit cru jusqu'ici, et même dans la réforme, que ce Symbole, si unanimement reçu par tous les chrétiens, étoit un abrégé, et comme un précis de la doctrine des apôtres et de l'Écriture. Mais le ministre nous apprend tout le contraire : car après avoir décidé que les apôtres n'en sont point les auteurs, il ne veut pas même accorder, ce que personne jusqu'ici n'avoit nié, que du moins il ait été fait entièrement selon leur esprit[1]. Il dit donc, « qu'il faut chercher le sens des articles du Symbole, non dans l'écriture, mais dans l'intention de ceux qui l'ont composé. » Mais, poursuit-il, le symbole n'a pas été fait tout d'un coup : l'article, « Je crois l'Église catholique, a été ajouté au quatrième siècle. » A quoi sert ce raisonnement, si ce n'est pour se préparer un refuge contre le Symbole, et ne lui donner que l'autorité du quatrième siècle? au lieu que tous les chrétiens l'ont regardé jusqu'ici comme la commune confession de foi de tous les siècles et de toutes les Églises chrétiennes depuis le temps des apôtres.

Mais voyons enfin, quoi qu'il en soit, comment il définit selon le Symbole la sainte Église catholique. Il rejette d'abord la définition qu'il attribue aux catholiques; il n'approuve pas davantage celle qu'il donne aux protestants. Pour lui, qui s'élève au-dessus des protestants ses confrères comme au-dessus des catholiques ses ennemis, ayant à définir l'Église de tous les temps, il le fera en disant que c'est le corps de ceux qui font profession de croire Jésus-Christ le véritable Messie : corps divisé en un grand nombre de sectes[2]; » il faut encore ajouter, qui s'excommunient les unes les autres, afin que toutes les hérésies frappées d'anathème, et encore tous les schismatiques, fussent-ils divisés d'avec leurs frères « jusqu'aux épées tirées, » pour nous servir de l'expression du ministre, aient le bonheur de se trouver dans l'Église du Symbole, et dans l'unité chrétienne qui nous y est enseignée. Voilà ce qu'on ose dire dans la réforme; et le royaume de Jésus-Christ y porte dans sa propre définition le caractère de la division « par laquelle tout royaume est désolé, » selon l'Évangile[3].

Le ministre devoit du moins se souvenir du Catéchisme qu'il a enseigné lui-même à Sedan durant tant d'années, où après qu'on a récité : « Je crois l'Église catholique, » on en conclut « que hors de l'Église il n'y a que damnation et que mort; et que tous ceux qui se séparent de la communauté des fidèles, pour faire secte à part, ne doivent espérer de salut[4]. » Il est bien certain qu'on parle ici de l'Église universelle : on peut donc faire secte à part à son égard : on peut se séparer de son unité. Je demande si en cet endroit, « faire secte à part » est un mot qui signifie l'apostasie. Celui qui fait secte à part, est-ce celui qui prend le turban, et qui renonce publiquement à son baptême? Est-ce

1. *Préj. lég.*, ch. II, pag. 27, 28 ; *Syst.*, pag. 217. — 2. Ibid., pag. 29.
3. Luc, XI, 17. — 4. *Cat. des prét. réf.*, dim. 17.

ainsi que parlent les hommes? Est-ce ainsi qu'il faut parler dans un Catéchisme à un enfant innocent, afin de lui embrouiller toutes ses idées, et qu'il ne sache plus à quoi s'en tenir?

Je crois travailler au salut des âmes en continuant le récit des égarements du ministre, les plus grands et les plus visibles où la défense d'une mauvaise cause ait peut-être jamais jeté aucun homme. Ce qu'il a fallu inventer, pour soutenir le système, est plus étrange, s'il se peut, et plus inouï que le système même. Il a fallu brouiller toutes les idées que nous donne l'Écriture. Elle nous parle du schisme de Jéroboam comme d'une action détestable, qui a commencé par une révolte [1]; qui s'est soutenue par une idolâtrie formelle, et en adorant des veaux d'or; qui a fait quitter jusqu'à l'arche; enfin qui a fait renoncer à la loi de Moïse, à Aaron, au sacerdoce, et à tout le ministère lévitique, pour conserver un faux sacerdoce « aux dieux étrangers et aux démons [2]. » Et toutefois il faut dire que ces schismatiques, ces hérétiques, ces déserteurs de la loi, ces idolâtres faisoient partie du peuple de Dieu. Les sept mille que Dieu s'étoit réservés, et le reste de l'élection dans Israël, adhéroient au schisme [3]. Les prophètes du Seigneur communiquoient avec ces schismatiques et ces idolâtres, et rompoient avec Juda, où étoit le lieu que Dieu avoit choisi; et un schisme si qualifié ne devoit pas être compté « parmi les péchés qui détruisent la grâce [4]. » Si cela est, toute l'Écriture ne sera plus qu'une illusion et que l'exagération la plus outrée qui se trouve dans tout le langage humain. Mais enfin, que faut-il dire aux passages qu'allègue M. Jurieu? Tout, plutôt que d'avouer un si grand excès, et de mettre des idolâtres publics dans la société des enfants de Dieu: car ce n'est pas ici le lieu d'approfondir davantage cette matière.

L'Église chrétienne ne se sauve non plus des mains du ministre que l'Église judaïque: il l'attaque dans son fort et dans sa fleur, et jusque dans ces bienheureux temps où elle étoit gouvernée par les apôtres. Car, selon lui [5], les juifs convertis (c'est-à-dire la plus grande partie de l'Église, puisqu'il y en « avoit tant de milliers » selon la parole de saint Jacques [6], et constamment la plus noble, puisqu'elle comprenoit ceux sur lesquels les autres « étoient entés, la tige, la racine sainte d'où la bonne séve de l'olivier » étoit découlée sur les sauvageons [7]) étoient hérétiques et schismatiques, coupables même d'une hérésie dont saint Paul a dit qu'elle « anéantissoit la grâce, » et « ne laissoit rien à espérer de Jésus-Christ [8]. » Le reste de l'Église, c'est-à-dire ceux qui venoient des gentils, participoient au schisme et à l'hérésie en y consentant, et en reconnoissant comme saints et comme frères en Jésus-Christ ceux qui avoient dans l'esprit une si étrange hérésie, et dans le cœur une jalousie si criminelle; et les apôtres eux-mêmes étoient les plus hérétiques et les plus schismatiques de tous, puisqu'ils connivoient à de tels crimes et à de telles erreurs. Telle est l'idée qu'on nous

1. *II Reg.* III, 12 ; *II Par.* II, 13. — 2. *II Par.* XI, 15.
3. *Syst.*, liv. I, c. XIII. — 4. Ibid., c. XX, pag. 153.
5. Ibid., c. XIV; ch. XXI, pag. 167. — 6. *Act.* XXI, 20.
7. *Rom.*, XI, 17, etc. — 8. *Syst.*, ibid., ch. XX, pag. 167; *Gal.* V, 2, 4.

donne de l'Église chrétienne sous les apôtres, lorsque le sang de Jésus-Christ étoit, pour ainsi dire, encore tout chaud, sa doctrine toute fraîche, l'esprit du christianisme encore dans toute sa force. Quelle idée auront les impies, de la suite de l'Église, si ces commencements tant vantés sont fondés sur l'hérésie et sur le schisme, et qu'il faille étendre la corruption jusqu'à ceux qui avoient les prémices de l'esprit ?

Il sembloit que notre ministre vouloit du moins exclure les sociniens de la société du peuple de Dieu, puisqu'il a dit si souvent qu'ils attaquoient directement les vérités fondamentales, et que les sociétés d'où on les ôte sont des sociétés mortes, qui ne peuvent donner à Dieu des enfants[1]. Mais tout cela n'étoit qu'un faux semblant, et le ministre méprisoit en son cœur ceux qui s'y laisseroient surprendre.

En effet, le principe fondamental de sa doctrine, c'est que « jamais la parole de Dieu n'est prêchée dans un pays, que Dieu ne lui donne efficace à l'égard de quelques-uns[2]. » Comme donc très-constamment la parole de Dieu est prêchée parmi les sociniens, le ministre conclut très-bien, selon ses principes, que « si le socinianisme se fût autant répandu que l'est, par exemple, le papisme, Dieu auroit aussi trouvé les moyens d'y nourrir ses élus, et de les empêcher de participer aux hérésies mortelles de cette secte; comme autrefois il trouvoit bien moyen de conserver dans l'arianisme un nombre d'élus et de bonnes âmes, qui se garantirent de l'hérésie des ariens. »

Que si les sociniens dans l'état où ils se trouvent maintenant ne peuvent pas contenir les élus de Dieu, ce n'est pas à cause de leur perverse doctrine; c'est que « comme ils ne font point nombre dans le monde, qu'ils y sont dispersés sans y faire figure, qu'en la plupart des lieux ils n'ont point d'assemblée, il n'est pas nécessaire de supposer que Dieu y sauve personne. » Cependant, puisqu'il est constant que les sociniens ont eu des églises en Pologne, et qu'ils en ont encore aujourd'hui en Transylvanie, on pourroit demander au ministre quelle quantité il en faut pour « faire figure. » Mais, quoi qu'il en soit, selon lui, il ne tient qu'aux princes de donner des enfants de Dieu à toutes les sociétés, quelles qu'elles soient, en leur donnant des assemblées : et si le diable achève son œuvre, si en prenant les hommes par le penchant des sens, et en répandant par ce moyen les sociniens dans le monde, il trouve encore le moyen de leur procurer un exercice plus libre et plus étendu, il forcera Jésus-Christ à y former ses élus.

Le ministre répondra, sans doute, que s'il dit qu'on se peut sauver dans la communion des sociniens, ce n'est pas par voie de tolérance, mais par voie de discernement et de séparation : c'est-à-dire que ce n'est pas en présupposant que Dieu tolère le socinianisme, comme il fait les autres sectes qui ont conservé les fondements; mais au contraire en présupposant que ces associés des sociniens en discernant le

1. *Préj. lég.*, pag. 4, 5, etc. ; *Syst.*, pag. 347, 149, etc.
2. Ibid., pag. 16 ; *Syst.*, liv. I, c. XII, p. 98, 102 ; c. XIX, pag. 149, etc. ; c. XX, p. 153, etc.

bon d'avec le mauvais dans la prédication de cette secte, en rejetteront les blasphèmes dans leur cœur, encore qu'à l'extérieur ils demeurent unis avec elle.

Mais, de quelque sorte qu'il le prenne, sa réponse n'est pas moins pleine d'impiété. Car premièrement il n'est pas moins d'accord avec lui-même sur la tolérance de ceux qui nient la divinité du Fils de Dieu, puisqu'il étend cette tolérance jusqu'aux ariens : « Damner, dit-il[1], tous ces chrétiens innombrables qui vivoient sous la communion externe de l'arianisme, dont les uns en détestoient les dogmes, les autres les ignoroient, les autres *les toléroient en esprit de paix*, les autres étoient retenus dans le silence par la crainte et par l'autorité; damner, dis-je, tous ces gens-là, c'est une opinion de bourreau, et qui est digne de la cruauté du papisme. » Ainsi la miséricorde de M. Jurieu s'étend non-seulement jusqu'à ceux qui demeuroient dans la communion des ariens, parce qu'ils en ignoroient les sentiments, mais encore jusqu'à ceux qui les savoient; et non-seulement jusqu'à ceux qui en les sachant et les détestant dans leur cœur ne les blâmoient point « par crainte, » mais encore jusqu'à ceux qui « les toléroient en esprit de paix, » c'est-à-dire jusqu'à ceux qui jugeoient que nier la divinité de Jésus-Christ étoit un dogme tolérable. Qui empêche donc « qu'en esprit de paix » on ne tolère encore les sociniens comme on tolère les autres, et qu'on n'étende sa charité jusqu'à les sauver?

Mais quand le ministre se repentiroit d'avoir porté la tolérance jusqu'à cet excès, et que dans la communion des sociniens il ne voudroit sauver que ceux qui en détesteroient les sentiments dans leur cœur, sa doctrine n'en seroit pas meilleure pour cela; puisque enfin il faudroit toujours sauver ceux qui sachant le sentiment des sociniens ne laisseroient pas de demeurer dans leur communion externe, c'est-à-dire de fréquenter leurs assemblées, de se joindre à leurs prières et à leur culte, et d'assister à leurs prédications avec un extérieur si semblable à celui des autres, qu'ils passassent pour être des leurs. Si cette dissimulation est permise, on ne sait plus ce que c'est que l'hypocrisie, ni ce que veut dire cette sentence : « Retirez-vous des tabernacles des impies[2]. »

Que si le ministre répond que ceux qui fréquenteroient de cette sorte les assemblées des sociniens dirigeroient leur intention de manière qu'ils ne participeroient qu'à ce qu'il y a de bon parmi eux, c'est-à-dire à l'unité de Dieu et à la mission de Jésus-Christ, c'est encore une plus grande absurdité; puisque rien n'empêche en ce sens qu'on ne vive encore dans la communion des juifs et des mahométans : car il n'y auroit qu'à penser qu'on ne participe avec eux que dans la croyance de l'unité de Dieu, en détestant dans son cœur, sans en dire mot, ce qu'ils prononcent contre Jésus-Christ; et si l'on dit que c'est assez pour être damné de faire son culte ordinaire d'une assemblée où Jésus-Christ est blasphémé, les sociniens, qui blasphèment sa divinité et tant d'autres de ses vérités, ne sont pas meilleurs.

1. *Préj. lég.*, pag. 22. — 2. *Num.*, XVI, 16.

Telles sont les absurdités du nouveau système : on ne s'y jette pas volontairement, et on ne prend pas plaisir à se rendre soi-même ridicule en avançant de tels paradoxes. Mais c'est qu'un abîme en attire un autre : on ne tombe dans ces excès que pour sauver d'autres excès où l'on étoit déjà tombé. La réforme étoit tombée dans l'excès de se séparer non-seulement de l'Église où elle avoit reçu le baptême, mais encore de toutes les Églises chrétiennes. Dans cet état, pressée de répondre où étoit l'Église avant les réformateurs, elle ne pouvoit tenir un langage constant; et l'iniquité se démentoit elle-même. Enfin, n'en pouvant plus, et peu contente de toutes les réponses qu'on avoit faites de nos jours, elle a cru enfin se dégager en disant que « ce n'est point aux sociétés » particulières, aux luthériens, aux calvinistes qu'il faut demander la suite visible de leur doctrine et de leurs pasteurs; qu'il est vrai « qu'elles n'étoient pas encore formées il y a deux cents ans, » mais que l'Église universelle dont ces sectes font partie étoit visible dans les « communions qui composoient le christianisme, les Grecs, les Abyssins, les Arméniens, les Latins[1], » et que c'est toute la succession dont on a besoin. Voilà le dernier refuge : c'est là tout le dénoûment. Mais toutes les sectes en diront autant, il en faut convenir. Il n'en est ni n'en fut jamais aucune, qui, à ne prendre en chacune que la profession commune du christianisme, ne trouve sa succession comme notre ministre a trouvé la sienne; de sorte que, pour donner une suite et une perpétuité toujours visible à son Église, il a fallu prodiguer la même grâce aux sociétés les plus nouvelles et les plus impies.

Le plus grand outrage qu'on puisse faire à la vérité est de la connoître, et en même temps de l'abandonner, ou de l'affoiblir. M. Jurieu a reconnu de grandes vérités : Premièrement, que l'Église se prend ordinairement pour une société toujours visible; et je « vais même, » dit-il[2], « sur ce sujet plus loin que M. de Meaux. » A la bonne heure : ce que j'avois dit étoit suffisant; mais puisqu'il nous en veut donner davantage, je le reçois de sa main.

Secondement, il convient qu'on ne peut nier « que l'Église, laquelle le Symbole nous oblige de croire, ne soit une Église visible[3]. »

C'en étoit assez pour démontrer la perpétuelle visibilité de l'Église; puisque ce qu'on croit dans le Symbole est une éternelle et immuable vérité. Mais afin qu'il demeure pour constant que cet article de notre foi est fondé sur une promesse expresse de Jésus-Christ, le ministre nous accorde encore que l'Église, à qui Jésus-Christ avoit promis que l'enfer ne prévaudroit point contre elle, étoit « une Église confessante, une Église qui publie la foi avec saint Pierre, une Église par conséquent toujours extérieure et visible[4]; » ce qu'il pousse si avant qu'il assure sans hésiter que celui « qui auroit la foi sans la profession de la foi, ne seroit pas de l'Église[5]. »

C'est encore ce qui lui a fait dire, « qu'il est de l'essence de l'Église

1. *Syst.*, liv. I, c. XXIX, p. 226; liv. III, c. XVII. — 2. Ibid., pag. 215.
3. Ibid., pag. 217. — 4. Ibid., pag. 215. — 5. Ibid., pag. 2.

chrétienne qu'elle ait un ministère[1]. » Il approuve aussi bien que M. Claude que nous inférions de ces paroles de Notre-Seigneur, « Enseignez, baptisez, et je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles[2], » qu'il y aura toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera, et que la vraie prédication ne cessera jamais dans l'Église[3]. » Il en dit autant des sacrements, et il demeure d'accord que le lien des chrétiens par les sacrements est essentiel à l'Église; qu'il n'y a point de véritable Église sans sacrements[4], » d'où il conclut qu'il en faut « avoir l'essence » et le fond pour être du corps de l'Église.

De tous ces passages exprès, le ministre conclut avec nous : que l'Église est toujours visible, nécessairement visible[5]; » et ce qu'il y a de plus remarquable, non-seulement « selon le corps, » mais encore « selon l'âme, » comme il parle : parce que, dit-il, « quand je vois les sociétés chrétiennes où la doctrine conforme à la parole de Dieu est conservée, autant qu'il est nécessaire pour l'essence de l'Église, je sais et je vois certainement qu'il y là des élus; puisque partout où sont les vérités fondamentales, elles sont salutaires à quelques gens. »

Après cette suite de doctrine, que le ministère confirme par tant de passages exprès, on croiroit qu'il n'y a rien de mieux établi dans son esprit par les Écritures, par les promesses de Jésus-Christ, par le Symbole des apôtres, que la perpétuelle visibilité de l'Église : et néanmoins il dit le contraire, non par conséquence, mais en termes formels ; puisqu'il dit en même temps que cette perpétuelle visibilité de l'Église « ne se prouve point par ces preuves qu'on appelle de droit[6], » c'est-à-dire par l'Écriture, comme il l'explique, « qu'en supposant que Dieu se conserve toujours un nombre de fidèles cachés, une Église pour ainsi dire souterraine et inconnue à toute la terre : car une Église cachée et inconnue est tout aussi bien le corps de Jésus-Christ, son épouse, et son royaume, qu'une Église connue; et enfin que les promesses de Jésus-Christ demeureroient en leur entier, quand l'Église seroit tombée dans un si grand obscurcissement, qu'on ne pût marquer et dire, Là est la vraie Église, et là Dieu se conserve des élus. »

Que devient donc cet aveu formel, que l'Église dans l'Écriture est toujours visible ; que les promesses qu'elle a reçues de Jésus-Christ pour sa perpétuelle durée s'adressent à une Église visible, à une Église qui publie sa foi, à une Église qui a des élus et un ministère, à qui le ministère est essentiel, et qui n'est plus une Église, si la profession de la foi lui manque? On n'en sait rien : le ministre croit tout concilier en nous disant que pour lui, à la vérité, il croit l'Église toujours visible, et qu'on peut prouver par l'histoire qu'elle l'a toujours été[7]. Qui ne voit où il en veut venir? C'est qu'en un mot s'il arrive qu'un protestant soit forcé d'avouer selon sa croyance que l'Église ait cessé d'être visible, en tout cas il aura nié un fait; mais il n'aura pas renversé une promesse de Jésus-Christ. Mais c'est là trop grossièrement

1. Ibid., c. XV, pag. 549, etc.
2. Matth. XXVIII, 19, 20. — 3. *Syst.*, ibid., p. 228, 229. — 4. Pag. 549, 548.
5. *Préj. lég.*, c. II, pag. 18, 19, 20.
6. Ibid., pag. 21, [illegible]c., ; *Syst.*, pag. 221. — 7. Ibid., pag. 125; *Préj. lég.* 32

nous donner le change. Il ne s'agit pas de savoir si l'Église par bonheur a toujours duré jusqu'ici dans sa visibilité; mais si elle a des promesses d'y durer toujours : ni si M. Jurieu le croit; mais si M. Jurieu a écrit que tous les chrétiens sont obligés de le croire comme une vérité révélée de Dieu, et comme un article fondamental inséré dans le Symbole. Constamment il l'a écrit, nous l'avons vu : il le nie aussi clairement, nous le voyons; et il continue à faire voir que la question de l'Église jette les ministres dans un tel désordre, qu'ils ne savent pas où en sortir, et ne songent qu'à se laisser quelque échappatoire.

Mais il ne leur en reste aucune, pour peu qu'ils suivent les principes qu'ils ont accordés : car si l'Église est visible, et toujours visible par la confession de la vérité; si Jésus-Christ a promis qu'elle le seroit éternellement : il est plus clair que le jour qu'il n'est permis en aucun moment de s'éloigner de sa doctrine; ce qui est dire en d'autres termes qu'elle est infaillible. La conséquence est très-claire ; puisque s'éloigner de la doctrine de celle qui enseigne toujours la vérité, ce seroit trop visiblement se déclarer ennemi de la vérité même; encore une fois, il n'y a rien de plus clair ni de plus simple.

Voyons néanmoins par où les ministres ont tâché de parer ce coup. Jésus-Christ a promis, disent-ils, un ministère perpétuel; mais non pas un ministère toujours pur : l'essence du ministère subsistera dans l'Église, parce qu'on gardera les fondements; mais ce qu'on ajoutera par-dessus y mettra de la corruption : ce qui fait dire à M. Claude que le ministère n'en viendra jamais à la soustraction d'une vérité fondamentale[1], telle qu'on la voit par exemple, dans le socinianisme, où la divinité de Jésus-Christ est rejetée, mais qu'il n'y a pas un pareil inconvénient à corrompre par addition les vérités salutaires, comme on a fait dans l'Église romaine; parce que les fondements du salut subsistent toujours.

Selon les mêmes principes M. Jurieu demeure d'accord que Jésus-Christ a promis « qu'il y auroit toujours des docteurs avec lesquels il enseigneroit, et ainsi que la véritable prédication ne cesseroit jamais dans son Église[2]; » mais il distingue : il y aura toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera les vérités fondamentales, il l'avoue; mais que jamais il n'y ait d'erreur dans ce ministère, il le nie : de même, « la vraie prédication ne cessera jamais dans l'Église : nous l'avouons, répond-il[3], si par la vraie prédication on entend une prédication qui annonce les vérités essentielles et fondamentales; mais nous le nions, si par la vraie prédication on entend une doctrine qui ne renferme aucunes erreurs. »

Pour dissiper tous ces nuages, il n'y a qu'à demander en un mot à ces messieurs où ils ont appris à restreindre les promesses de Jésus-Christ : celui qui est puissant pour empêcher les soustractions, pourquoi ne le sera-t-il pas pour empêcher les additions dangereuses.

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, pag. 383 et suiv. — 2. *Syst.*, pag. 228, 229.
3. Ibid.

Quelle certitude a-t-on donc que la prédication sera plus pure et le ministère plus privilégié du côté de la soustraction que du côté de l'addition? La parole, « Je suis avec vous[1], » marque une protection universelle à ceux avec qui Jésus-Christ enseigne. Si la durée du ministère extérieur et visible est un ouvrage humain, il peut également manquer de tous côtés : si parce que Jésus-Christ s'en mêle selon ses promesses, on est assuré que la soustraction n'y a jamais régné; on n'entend plus comment l'addition y pourra régner plutôt.

Et certainement il n'est pas possible, en convenant, comme on fait, que Jésus-Christ a promis à son Église que la vérité y seroit toujours annoncée, et qu'il seroit éternellement avec les ministres de la même Église pour enseigner avec eux; il n'est, dis-je, pas possible qu'il n'ait voulu dire que la vérité qu'il promettoit d'y conserver seroit pure et telle qu'il l'a révélée; n'y ayant rien de plus ridicule que de lui faire promettre qu'il enseigneroit toujours la vérité avec ceux qui en retiendroient un fond qu'ils inonderoient de leurs erreurs, et même qu'ils détruiroient, comme on le suppose, par la suite inévitable de leur doctrine.

En effet, je laisse à juger aux protestants si ces magnifiques promesses de rendre l'Église inébranlable dans la visible profession de la vérité sont remplies dans l'état que le ministre nous a représenté par ces paroles : « Nous disons que l'Église est perpétuellement visible; mais la plupart du temps et *presque toujours* elle est plus visible par la corruption de ses mœurs, par l'addition de plusieurs *faux dogmes*, par la déchéance de son ministère, *par ses erreurs et par ses superstitions*, que par les vérités qu'elle conserve[2]. » Si c'est une telle visibilité que Jésus-Christ a promise à son Église; si c'est ainsi qu'il promet que la vérité y sera toujours enseignée[3]; il n'y a point de secte, quelque impie qu'elle soit, qui ne puisse se glorifier que la promesse de Jésus-Christ s'accomplit en elle : et si Jésus-Christ promet seulement d'enseigner avec tous ceux qui enseigneront quelque vérité, de quelque erreur qu'elle soit mêlée, il ne promet rien de plus à son Église qu'aux sociniens, aux déistes, aux athées mêmes; puisqu'il n'y en a guère de si perdu qui ne conserve quelque reste de la vérité.

Il est maintenant aisé d'entendre ce que nous avons souvent avancé, que l'article du Symbole : « Je crois l'Église catholique et universelle, » emporte nécessairement la foi de son infaillibilité, et qu'il n'y a point de différence entre croire l'Église catholique, et croire à l'Église catholique, c'est-à-dire en approuver la doctrine.

Le ministre s'élève avec mépris contre ce raisonnement de M. de Meaux, et il y oppose deux réponses[4]. La première, que l'Église universelle n'enseigne rien; la seconde, que quand on supposeroit qu'elle enseigneroit la vérité, il ne s'ensuivroit pas qu'elle l'enseignât toute pure.

Mais il se contredit dans ces deux réponses : dans la première, en

1. Matth., XXVIII, 20. — 2. *Préj. lég.*, pag. 21. — 3. Matth., XVI, 18.
4. *Syst.*, liv. I, ch. XXVI, p. 217-218.

termes formels, comme on va voir; dans la seconde, par la conséquence évidente de ses principes, comme on le verra dans la suite.

Écoutons donc comme il parle dans sa première réponse. « L'Église universelle, dit-il[1], dont il est parlé dans le Symbole, ne peut, à proprement parler, ni enseigner, ni prêcher la vérité; » et moi je lui prouve le contraire par lui-même, puisqu'il avoit dit deux pages auparavant que l'Église à laquelle Jésus-Christ promet une éternelle subsistance, en disant : « Les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle, » « est une Église confessante, une Église qui publie la foi[2] : » or cette Église est constamment l'Église universelle, et la même dont il est parlé dans le Symbole : donc l'Église universelle dont il est parlé dans le Symbole confesse et publie la vérité; et le ministre ne peut plus nier, sans se démentir lui-même, que cette Église « ne confesse, » qu'elle « n'enseigne, » qu'elle « ne prêche » la vérité, si ce n'est que la publier et la confesser soit autre chose que la prêcher à tout l'univers.

Mais enfonçons davantage dans les sentiments du ministre sur cette importante matière. Ce qu'il répète le plus, ce qu'il presse le plus vivement dans son Système, c'est que l'Église universelle « n'enseigne rien, ne décide rien, n'a jamais rendu, ne rendra jamais et ne pourra jamais rendre aucun jugement; et qu'enseigner, décider, juger, » c'est le propre des églises particulières[3].

Mais cette doctrine est si fausse que, pour la trouver convaincue d'erreur, il ne faut que continuer la lecture des endroits où elle est établie; car voici ce qu'on y trouvera : « Les communions subsistantes, et qui font figure, sont les Grecs, les Latins, les protestants, les Abyssins, les Arméniens, les nestoriens, les Russes. Je dis que le consentement de toutes ces communions à *enseigner* certaines vérités, est une espèce de *jugement* et de *jugement infaillible*[4]. » Ces communions « enseignent » donc; et puisque ces communions, selon lui, sont l'Église universelle, il ne peut nier que l'Église universelle n'enseigne : il ne peut non plus nier qu'elle ne juge en un certain sens; puisqu'il lui attribue « une espèce de jugement, » qui ne peut rien être de moins qu'un sentiment déclaré. Voilà donc, du consentement du ministre, un sentiment déclaré, et encore un sentiment infaillible de l'Église qu'il appelle universelle.

Il poursuit : « Quand le consentement de l'Église universelle est général dans tous les siècles, aussi bien que dans toutes les communions, alors je soutiens que ce consentement unanime fait une démonstration[5]. »

Ce n'est pas assez : cette démonstration est fondée sur l'assistance perpétuelle que Dieu doit, selon lui, à son Église : « Dieu, dit-il[6], *ne sauroit permettre* que de grandes sociétés chrétiennes se trouvent engagées dans des erreurs mortelles, et qu'elles y persévèrent longtemps. » Et un peu après : « Est-il apparent que Dieu ait abandonné

1. *Syst.*, pag. 218. — 2. Pag. 215. — 3. Ibid., pag. 6, 218, 233, 234, 235.
4. Pag. 286. — 5. Pag. 237. — 6. Ibid.

l'Église universelle à ce point, que toutes les communions unanimement dans tous les siècles aient renoncé des vérités de la dernière importance? »

De là il suit clairement que le sentiment de l'Église universelle est une règle certaine de la foi; et le ministre en fait l'application aux deux disputes les plus importantes qui puissent être, selon lui-même, parmi les chrétiens. La première est celle des sociniens, qui comprend tant de points essentiels : et sur cela, on ne peut, dit-il [1], « regarder que comme une témérité prodigieuse et une marque certaine de réprobation l'audace des sociniens, qui, dans les articles de la divinité de Jésus-Christ, de la Trinité des Personnes, de la rédemption, de la satisfaction, du péché originel, de la création, de la grâce, de l'immortalité de l'âme, et de l'éternité des peines, se sont éloignés du sentiment de toute l'Église universelle. » Elle a donc, encore un coup, un sentiment, cette Église universelle : son sentiment emporte avec soi une infaillible condamnation des erreurs qui y sont contraires, et sert de règle pour la décision de tous les articles qu'on vient de voir.

Il y a encore une autre matière où ce sentiment sert de règle : « Je crois que c'est encore ici *la règle la plus sûre* pour juger quels sont les points fondamentaux, et les distinguer de ceux qui ne le sont pas; question si épineuse et si difficile à résoudre : c'est que tout ce que les chrétiens ont cru unanimement et croient encore partout, est fondamental et nécessaire au salut. »

Cette règle n'est pas seulement assurée et claire, mais encore très-suffisante; puisque le ministre, après avoir dit que la discussion des textes, des versions, des interprétations de l'Écriture, et même la lecture de ce divin livre n'est pas nécessaire au fidèle pour former sa foi, conclut enfin « qu'une simple femme qui aura appris le Symbole des apôtres et qui l'entendra dans le sens de l'Église universelle (en gardant d'ailleurs les commandements de Dieu) sera peut-être dans une voie plus sûre que les savants qui disputent avec tant de capacité sur la diversité des versions [2]. »

Il y a donc des moyens aisés pour connoître ce que croit l'Église universelle, puisque cette connoissance peut venir jusqu'à une simple femme. Il y a de la sûreté dans cette connoissance, puisque cette simple femme se repose dessus : il y a enfin une entière suffisance, puisque cette femme n'a rien à rechercher davantage, et que, pleinement instruite sur la foi, elle n'a plus à songer qu'à bien vivre. Cette croyance n'est ni aveugle ni déraisonnable, puisqu'elle se fonde sur des principes clairs et sûrs, et qu'en effet quand on est foible, comme nous le sommes tous, la souveraine raison est de savoir à qui il faut se fier.

Mais poussons encore plus loin ce raisonnement. Ce qui, en matière de foi, fait une certitude absolue, une certitude « de démonstration, et la meilleure règle » pour décider des vérités, doit être clairement fondé sur la parole de Dieu. Or est-il que cette espèce d'infaillibilité,

1. *Syst.*, pag. 237. — 2. Ibid., liv. III, c. IV, pag. 463.

que le ministre attribue à l'Église universelle, emporte une certitude absolue et une certitude de démonstration; » et c'est « la plus sûre règle » pour décider les vérités les plus essentielles et à la fois les plus épineuses : elle est donc clairement fondée sur la parole de Dieu.

Lors donc que dorénavant nous presserons les protestants par l'autorité de l'Église universelle, s'ils nous objectent que nous suivons l'autorité et les traditions des hommes, leur ministre les confondra en leur disant avec nous, que suivre l'Église universelle, ce n'est pas suivre les hommes, mais Dieu même qui l'assiste par son Esprit.

Si le ministre répond que nous ne gagnons rien par cet aveu, puisque l'Église où il reconnoît cette infaillibilité n'est pas la nôtre, et que toutes les communions chrétiennes entrent dans la notion qu'il nous donne de l'Église : il n'en sera pas moins confondu par ses propres principes; puisqu'il vient de mettre parmi les conditions de la vraie foi, qu'il faut entendre le Symbole « dans le sens de l'Église universelle. » Il faut donc entendre « en ce sens » l'article du Symbole où il est parlé de l'Église universelle elle-même. Or est-il que l'Église universelle n'a jamais cru que l'Église universelle fût l'amas de toutes les sectes chrétiennes : le ministre ne trouve point cette notion dans tous les lieux, ni dans tous les temps; il est au contraire demeuré d'accord que la notion qui réduit l'Église à une parfaite unité, en excluant de sa communion toutes les sectes, est de tous les siècles, et même des trois premiers[1] : il l'a vue dans les deux conciles dont il reçoit les Symboles, c'est-à-dire, dans celui de Nicée et dans celui de Constantinople. Ce n'est donc point en ce sens, mais au nôtre, que la « simple femme, » qu'il fait marcher si sûrement dans la voie du salut, doit entendre dans le Symbole le mot d'Église universelle; et quand cette bonne femme dit qu'elle y croit, elle est obligée de regarder une certaine communion que Dieu aura distinguée de toutes les autres, et qui ne contient en son unité que les orthodoxes : communion qui sera le vrai royaume de Jésus-Christ parfaitement uni en soi-même, et opposé au royaume de Satan, dont le caractère est la désunion[2], comme on a vu.

Que si le ministre croit se sauver en répondant que quand nous aurions prouvé qu'il y a une communion de cette sorte, nous n'aurions encore rien fait, puisqu'il nous resteroit à prouver que cette communion est la nôtre : j'avoue qu'il y auroit encore quelques pas à faire avant que d'en venir jusque-là : mais en attendant que nous les fassions, et que nous forcions le ministre à les faire selon ses principes, nous trouvons déjà dans ses principes de quoi rejeter son Église. Car lorsqu'il nous a donné pour règle ce que l'Église universelle croit partout unanimement, de peur de comprendre les sociniens dans cette Église universelle dont il leur opposoit l'autorité, il a réduit l'Église aux « communions qui sont anciennes et étendues[3], » en excluant les sectes qui n'ont ni l'un ni l'autre de ces avantages, et « qui pour cette

1. Ci-devant dans ce même livre. — 2. Luc. XI, 17.
3. *Syst.*, liv. II, c. I, pag. 238.

raison ne pouvoient être appelées ni communions, ni communions chrétiennes. » Voilà donc deux grands caractères que doit avoir, selon lui, une communion, pour mériter d'être appelée chrétienne, « l'antiquité et l'étendue : » or est-il qu'il est bien constant que les Églises de la réforme n'étoient au commencement ni anciennes ni étendues, non plus que celles des sociniens et des autres que le ministre rejette : elles n'étoient donc « ni Églises, ni communions : mais si elles ne l'étoient pas alors, elles ne l'ont pu devenir depuis; elles ne le sont donc pas encore, et, selon les règles du ministre, on n'en peut trop tôt sortir.

Il ne sert de rien de répondre que ces Églises avoient leurs prédécesseurs dans ces grandes sociétés qui étoient auparavant, et qui conservoient les vérités fondamentales; car il ne tient qu'aux sociniens d'en dire autant. Le ministre les presse en vain par ces paroles : « Que ces gens nous montrent une communion qui ait enseigné leur dogme. Pour trouver la succession de leur doctrine, ils commencent par un Cérinthus; ils continuent par un Artémon, par un Paul de Samosate, par un Photin, et autres gens semblables, qui n'ont jamais assemblé en un quatre mille personnes, qui n'ont jamais eu de communion, et qui ont été l'abomination de toute l'Église [1]. » Quand le ministre les presse ainsi, il a raison dans le fond; mais il n'a pas raison selon ses principes, puisque les sociniens lui diront toujours que le seul fondement du salut, c'est de croire un seul Dieu et un seul Christ médiateur; que c'est l'unité de ces dogmes où tout le monde convient, qui fait l'unité de l'Église; que les dogmes surajoutés peuvent bien faire des confédérations particulières, mais non pas un autre corps d'Église universelle; que leur foi a subsisté et subsiste encore dans toutes les sociétés chrétiennes; qu'ils peuvent vivre parmi les calvinistes comme les prétendus élus des calvinistes vivoient dans l'Église romaine avant Calvin; qu'ils ne sont non plus obligés à montrer, ni à compter leurs prédécesseurs, que les luthériens ou les calvinistes; qu'il n'est pas vrai qu'ils aient été « l'abomination de toute l'Église, » puisque, outre qu'ils en étoient, toute l'Église n'a jamais pu s'assembler contre eux; que toute l'Église « n'enseigne rien, ne décide rien, » ne déteste rien; que toutes ces fonctions n'appartiennent qu'aux églises particulières; qu'on a tort de leur reprocher la clandestinité, ou plutôt la nullité de leurs assemblées; que celles des luthériens ou des calvinistes n'étoient pas d'une autre nature au commencement; qu'à cet exemple ils s'assemblent lorsqu'ils le peuvent, et où ils en ont la liberté; que si d'autres l'ont arrachée par des guerres sanglantes, leur cause n'en est pas meilleure; et qu'en quelque sorte qu'on obtienne du prince ou du magistrat une telle grâce, soit par négociation, ou par force, y attacher le salut, c'est faire dépendre le christianisme de la politique.

Après les grandes avances que le ministre vient de faire, pour peu qu'il voulût s'entendre lui-même, il seroit bientôt de notre avis. Le sentiment de l'Église universelle, c'est une règle; c'est une règle certaine contre les sociniens : il faut donc pouvoir montrer une Église

1. *Syst.*, liv. II, c. [illegible], p. 238.

universelle où les sociniens ne soient pas compris. Ce qui les en exclut, c'est le défaut d'étendue et de succession : il faut donc leur pouvoir montrer une succession qu'ils ne puissent trouver parmi eux : or ils y trouvent manifestement la même succession dont les calvinistes se vantent, c'est-à-dire une succession dans les principes qui leur sont communs avec les autres sectes : il faut donc en pouvoir trouver une autre; il faut, dis-je, pouvoir trouver une succession dans les dogmes particuliers à la secte dont on veut établir l'antiquité. Or cette succession ne convient pas aux calvinistes, qui dans leurs dogmes particuliers n'ont pas plus de succession ni d'antiquité que les sociniens : il faut donc sortir de leur église aussi bien que de l'église socinienne : il faut pouvoir trouver une antiquité et une succession meilleure que celle des uns et des autres. En la trouvant, cette antiquité et cette succession, on aura trouvé la certitude de la foi : on n'aura donc qu'à se reposer sur les sentiments de l'Église et sur son autorité; et tout cela qu'est-ce autre chose, je vous prie, que de reconnoître l'Église infaillible ? Ce ministre nous conduit donc par une voie assurée à l'infaillibilité de l'Église.

Je sais qu'il use de restriction. « L'Église universelle, dit-il[1], est infaillible jusqu'à un certain degré, c'est-à-dire, jusqu'à ces bornes qui divisent les vérités fondamentales de celles qui ne le sont pas. » Mais nous avons déjà fait voir que cette restriction est arbitraire. Dieu ne nous a point expliqué qu'il renfermât dans ces bornes l'assistance qu'il a promise à son Église, ni qu'il dût restreindre ses promesses au gré des ministres. Il donne son Saint-Esprit, non pas pour enseigner quelque vérité, mais pour enseigner « toute vérité[2]; » parce qu'il n'en a point révélé qui ne fût utile et nécessaire en certains cas. Jamais donc il ne permettra qu'aucune de ces vérités s'éteigne dans le corps de l'Église universelle.

Ainsi quelle que soit la doctrine que je montrerai une fois universellement reçue, il faut que le ministre la reçoive selon ses principes : et s'il croit se sauver en répondant que cette doctrine, par exemple la transsubstantiation, le sacrifice, l'invocation des saints, l'honneur des images, et les autres de cette nature, se trouvent en effet dans toutes les communions orientales aussi bien que dans l'église d'Occident, mais qu'elles n'y ont pas toujours été, et que c'est dans cette perpétuité qu'il a mis le fort de sa preuve et l'infaillibilité de l'Église universelle, il ne s'est pas entendu lui-même; puisqu'il n'a pu croire dans l'Église universelle une assistance perpétuelle du Saint-Esprit, sans comprendre dans cet aveu non-seulement tous les temps ensemble, mais encore chaque temps en particulier; cette perpétuité les enfermant tous : d'où il s'ensuit qu'entre tous les temps de la durée de l'Église, il ne s'en pourra jamais trouver un seul où l'erreur dont le Saint-Esprit s'est obligé de la garder prévale. Or on a vu que le Saint-Esprit s'est également obligé de la garder de toute erreur, et pas plus de l'une que de l'autre; il n'y en aura donc jamais aucune.

1. *Syst.*, liv. II, c. I, p. 236. — 2. Joan. XVI, 13.

Ce qui fait ici hésiter les adversaires, c'est qu'ils n'ont qu'une foi humaine et chancelante. Mais le catholique, dont la foi est divine et ferme, dira sans hésiter : Si le Saint-Esprit a promis à l'Église universelle de l'assister indéfiniment contre les erreurs, donc contre toutes; et si contre toutes, donc toujours : et toutes les fois qu'on trouvera en un certain temps une doctrine établie dans toute l'Église catholique, ce ne sera jamais que par erreur qu'on croira qu'elle est nouvelle.

Nous le pressons trop, dira-t-il, et enfin nous le forcerons à abandonner son principe de l'infaillibilité de l'Église universelle. A Dieu ne plaise qu'il abandonne un principe si véritable, ni qu'il se plonge dans tous les inconvénients qu'il a voulu éviter en l'établissant, car il lui arriveroit ce que dit saint Paul : « Si je rebâtis ce que j'ai abattu, je me rends moi-même prévaricateur[1]. » Mais puisqu'il a commencé à prendre une médecine si salutaire, il faut la lui faire avaler jusqu'à la dernière goutte, quelque amère qu'elle lui paroisse maintenant, c'est-à-dire qu'il faut du moins lui marquer toutes les conséquences nécessaires de la vérité qu'il a une fois reconnue.

Il s'embarrasse sur l'infaillibilité des conciles universels : mais premièrement quand il n'y auroit point de conciles, le ministre demeure d'accord que le consentement de l'Église, même sans être assemblée, serviroit de règle certaine. Son consentement pourroit être connu, puisqu'on suppose qu'à présent il l'est assez pour condamner les sociniens, et pour servir de règle immuable dans les questions les plus épineuses. Or par le même moyen qu'on condamne les sociniens, on pourra aussi condamner les autres sectes. Et en effet on ne peut nier que sans que toute l'Église fût assemblée, elle n'ait suffisamment condamné Novatien, Paul de Samosate, les manichéens, les pélagiens, et une infinité d'autres sectes. Ainsi quelque secte qui s'élève, on la pourra toujours condamner comme on a fait celles-là, et l'Église sera infaillible dans cette condamnation, puisque son consentement servira de règle. Secondement, en avouant que l'Église universelle est infaillible, comment ne le seront point les conciles qui la représentent, qu'elle reçoit, qu'elle approuve, et où on a fait autre chose que porter ses sentiments dans une assemblée légitime?

Mais cette assemblée est impossible, parce qu'on ne peut assembler tous les pasteurs de l'univers, et qu'on peut encore moins assembler tant de communions opposées. Quelle chicane! S'est-on jamais avisé de demander pour un concile œcuménique que tous les pasteurs s'y trouvassent? N'est-ce pas assez qu'il en vienne tant, et de tant d'endroits, et que les autres consentent si évidemment à leur assemblée, qu'il sera clair qu'on y a porté le sentiment de toute la terre? Qui pourra donc refuser son consentement à un tel concile, sinon celui qui dira que Jésus-Christ, contre sa promesse, a abandonné toute l'Église? Et si le sentiment de l'Église avoit tant de force pendant qu'elle étoit répandue, combien plus en aura-t-elle étant réunie?

Pour ce que dit le ministre sur les communions opposées, je n'ai

1. *Gal.* II, 18.

qu'un mot à lui dire. Si l'Église universelle est infaillible dans les communions opposées, elle le seroit beaucoup davantage en demeurant dans son unité primitive. Prenons-la donc en cet état; assemblons-en les pasteurs au troisième siècle, avant que l'Église se fût gâtée, avant, si l'on veut, que Novatien se fût séparé : il faudra reconnoître alors que pour empêcher le progrès d'une erreur, l'assemblée d'un tel concile sera un secours divin. Supposons maintenant ce qui est arrivé : un superbe Novatien se fait évêque dans un siége déjà rempli, et fait une secte qui veut réformer l'Église; on le chasse, on l'excommunie. Quoi! parce qu'il continue à se dire chrétien, il sera de l'Église malgré qu'on en ait? Parce qu'il poussera son audace jusqu'aux derniers excès, et qu'il ne voudra écouter aucune raison, l'Église aura perdu sa première unité, et ne pourra plus s'assembler ni former un concile universel, que cet orgueilleux ne le veuille? La témérité aura-t-elle tant de pouvoir? et ne tiendra-t-il qu'à couper une branche, et encore une branche pourrie, pour dire que l'arbre a perdu son unité et sa racine?

Il est donc incontestable que malgré un Novatien, malgré un Donat, malgré les autres esprits également contentieux et déraisonnables, l'Église pourra s'assembler en concile œcuménique. Que dis-je, elle le pourra? elle l'a fait, puisque malgré Novatien, malgré Donat, on a tenu le concile de Nicée. Qu'il y fallût appeler et, qui pis est, y faire venir actuellement les sectateurs de ces hérésiarques pour tenir légitimement cette assemblée, c'est à quoi on ne songea seulement pas. S'aviser maintenant de cette chicane, et treize cents ans après que tout le monde, à la réserve des impies, a tenu ce saint concile pour universel, soutenir qu'il ne l'étoit pas, et qu'il n'étoit pas possible à l'Église catholique de tenir un tel concile, à cause qu'on ne pouvoit pas y assembler les rebelles qui avoient injustement rompu l'unité, c'est vouloir la faire dépendre de ses ennemis, et punir leur rébellion sur elle-même.

Voilà donc enfin un concile bien universel, par conséquent infaillible, si ce n'est qu'on ait oublié tout ce qu'on vient d'accorder; et je suis bien aise ici de faire entendre à M. Jurieu ce qu'en dit un savant Anglois bon protestant [1]. « Il s'agissoit dans ce concile d'un article principal de la religion chrétienne. Si dans une question de cette importance on s'imagine que tous les pasteurs de l'Église aient pu tomber dans l'erreur et tromper tous les fidèles, comment pourra-t-on défendre la parole de Jésus-Christ, qui a promis à ses apôtres, et en leurs personnes à leurs successeurs, d'être toujours avec eux? promesse qui ne seroit pas véritable, puisque les apôtres ne devoient pas vivre si longtemps; n'étoit que leurs successeurs sont ici compris en la personne des apôtres mêmes : » ce qu'il confirme par un passage de Socrate [2], qui dit que « les Pères de ce concile, quoique simples et peu savants, ne pouvoient tomber dans l'erreur, parce qu'ils étoient éclairés par la lumière du Saint-Esprit : » par où il nous montre tout ensemble

1. Bullus, *Defens. fid. Nicæn.*, proœm., n. 2, pag. 2.
2. Ibid., n. 3; *Socr.*, lib. I, c. IX.

l'infaillibilité des conciles universels par l'Écriture et par la tradition de l'ancienne Église. Dieu bénisse le savant Bullus! et en récompense de ce sincère aveu, et ensemble du zèle qu'il a fait paroître à défendre la divinité de Jésus-Christ, puisse-t-il être délivré des préjugés qui l'empêchent d'ouvrir les yeux aux lumières de l'Église catholique, et aux conséquences nécessaires de la vérité qu'il avoue!

Je n'entreprends ni l'histoire, ni la défense de tous les conciles généraux : il me suffit d'avoir marqué dans un seul, par des principes avoués, ce qu'un lecteur attentif étendra facilement à tous les autres; et le moins qu'on puisse conclure de cet exemple, c'est que Dieu ayant préparé dans ces assemblées un secours si présent à son Église agitée, c'est renoncer à la foi de la Providence de croire que les schismatiques puissent tellement changer la constitution de l'Église, que ce remède lui devienne absolument impossible.

Pour affoiblir l'autorité des jugements ecclésiastiques sur les matières de foi, M. Jurieu a osé dire que ce ne sont pas même des jugements; que les pasteurs assemblés en ce cas ne sont « pas des juges, mais des sages et des experts, et qu'ils n'agissent pas avec autorité[1]; » que c'est faute d'avoir entendu ce secret que ses confrères « ont écrit sur cette matière avec si peu de netteté[2]; » et la raison qu'il apporte pour ôter aux conciles le titre de juges, est « que, n'étant pas infaillibles, ils ne sauroient être juges dans les décisions de foi, » parce que « qui dit juge dit une personne à laquelle il faut se soumettre[3]. »

Que les pasteurs ne soient pas juges dans les questions de la foi, c'est ce qu'on n'avoit jamais ouï dire parmi les chrétiens, pas même dans la réforme, où l'autorité ecclésiastique est si affoiblie. Au contraire M. Jurieu nous produit lui-même des paroles du synode de Dordrect, où ce synode se « déclare juge, » et même « juge légitime dans la cause d'Arminius[4], » qui constamment regardoit la foi.

On lit aussi dans la Discipline que tous « les différends d'une province seront définitivement jugés, et sans appel, au synode provincial d'icelle, à la réserve de ce qui touche les suspensions et dépositions.... et aussi ce qui concerne la doctrine, les sacrements, et le général de la discipline, tous lesquels cas pourront de degré en degré aller jusqu'au synode national pour en avoir le jugement définitif et dernier[5]; » ce qui s'appelle dans un autre endroit « l'entière et finale résolution[6]. »

Dire avec M. Jurieu que le terme de jugement se prend ici « dans un sens étendu[7], » pour un rapport d'experts, et non pas pour une sentence « de juges qui aient autorité de lier la conscience, » c'est faire illusion au langage humain : car qu'est-ce donc que d'agir avec autorité, et de lier les consciences, si ce n'est de pousser les choses jusqu'à obliger les particuliers condamnés à « acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu de leurs erreurs enregistrées, à peine d'être retranchés de l'Église[8]? »

1. *Syst.*, liv. III, c. II, pag. 243 ; c. 3, p. 251 ; c. 4, p. 258.
2. Ibid., pag. 243. — 3. Pag. 255. — 4. Pag. 257.
5. *Discip.*, c. VIII, art. 10. — 6. Ibid., c. V, art. 32, pag. 114.
7. *Syst.*, p. 257. — 8. *Discip.*, art. 32.

Est-ce là un jugement dans un sens impropre, « et plus étendu, » et non pas un jugement en toute rigueur? Et que les synodes aient usé de ce pouvoir, nous l'avons vu dans l'affaire de Piscator[1], où l'on obligea de souscrire au formulaire qui condamnoit sa doctrine : nous l'avons vu dans l'affaire d'Arminius, et dans la souscription qui fut exigée aux canons du synode de Dordrect; et tous les registres de nos réformés sont pleins de souscriptions semblables.

A cela M. Jurieu n'a trouvé d'autre remède que de dire que « lorsqu'un synode termine des controverses qui ne sont pas importantes il ne doit jamais obliger les parties condamnées à souscrire, et à croire ses décisions[2] : » mais cela est contre les termes exprès de la Discipline, qui oblige à « acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu, des erreurs enregistrées, à peine d'être retranché de l'Église; » ce que M. Jurieu entend lui-même, « des controverses moins importantes qui ne détruisent ni ne blessent le fondement[3]. »

Il ne restoit plus que de dire que « retrancher de l'Église, » en cet endroit, c'est seulement retrancher d'une confédération arbitraire, contre les paroles expresses de la Discipline, qui, expliquant ce retranchement dans le même chapitre, n'en connoît point d'autre que celui qui retranche du corps un membre pourri, et le renvoie avec les païens, comme nous avons déjà vu[4].

Il n'est donc que trop visible que ce ministre a changé les maximes de la secte. Rétablissons-les maintenant, et joignons-les aux principes du ministre, nous trouverons clairement l'infaillibilité reconnue. Par les principes du ministre, si les conciles étoient juges dans les matières de la foi, ils seroient infaillibles : or par les principes de son église ils sont juges : il faut donc que le ministre condamne ou lui-même, ou son église, s'il n'avoue l'infaillibilité des conciles, du moins de ceux où se trouve la dernière et finale résolution : mais quand il auroit ôté aux pasteurs assemblés le titre de juges pour ne leur laisser que celui d'experts, les conciles n'en demeureront que mieux autorisés par sa doctrine; puisqu'il n'y a point d'homme de bon sens qui ne se tînt pour le moins aussi téméraire de résister au sentiment de tous les experts, qu'à une sentence de tous les juges.

Il n'est pas moins embarrassé des lettres de soumission que les députés de tous les synodes provinciaux devoient porter au national en bonne forme, et en ces termes : « Nous promettons devant Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera conclu et résolu dans votre sainte assemblée, persuadés que nous sommes que Dieu y présidera, et vous conduira par son Saint-Esprit en toute vérité et équité par la règle de sa parole[5]. » Les dernières paroles démontrent qu'il s'agissoit de religion; et on ne sait plus ce que c'est que d'être juges, et encore juges souverains, si des gens à qui on fait un tel serment ne le sont pas. Nous avons montré ailleurs[6] qu'on l'exigeoit en toute rigueur; que

1. Ci-dessus, liv. XII. — 2. *Syst.*, pag. 306. — 3. Ibid., pag. 270.
4. Pag. 269 ; *Discip.*, art. 17. — 5. *Discip.*, pag. 144.
6. *Expos.*, n. 19.; *Conf. avec M. Claude*, n. 1, 3.

plusieurs provinces furent censurées pour avoir fait difficulté de se soumettre « à la clause d'approbation, de soumission et d'obéissance, » et qu'on étoit obligé « à la faire en propres termes à tout ce qui seroit conclu et arrêté, sans condition ou modification. » Ces paroles sont si pressantes, qu'après s'être longtemps tourmenté à les expliquer, M. Jurieu, à la fin, en vient à dire « qu'on promet cette soumission sous les règlements de discipline qui regardent des choses indifférentes[1], » ou en tout cas sur des controverses moins importantes, « qui ne détruisent, ni ne blessent le fondement de la foi, » de sorte, conclut-il « qu'il n'est pas étrange qu'en ces sortes de choses on rende au synode une entière soumission ; parce que dans les controverses qui ne sont pas de la dernière importance, on doit sacrifier des vérités au bien de la paix. »

Sacrifier des vérités, et des vérités révélées de Dieu : ou l'on ne s'entend pas, ou l'on blasphème. Sacrifier ces célestes vérités, si c'est à dire les renoncer, et en souscrire la condamnation, c'est le blasphème. Il n'y a aucune vérité révélée de Dieu qui ne mérite qu'on se sacrifie pour elle, loin de les sacrifier elles-mêmes. Mais peut-être que les sacrifier, c'est se taire. L'expression est bien violente. Passons néanmoins, pourvu qu'on se contente de notre silence : mais le synode viendra « après sa dernière et finale résolution » vous presser, en vertu de la Discipline et de votre propre serment, à « acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu » de votre opinion « bien enregistrée, » afin qu'il n'y ait point d'équivoques, à peine d'être retranché du peuple de Dieu, et tenu pour un païen. Que ferez-vous si vous ne savez faire céder votre jugement à celui de l'Église ? Certainement ou vous souscrirez, et vous trahirez votre conscience, ou bientôt vous serez tout seul toute votre Église.

Au reste, quand le ministre nous dit que les points de controverse que l'on soumet au synode ne sont pas ceux qui sont contenus « dans la Confession de foi[2], » il ne songe pas combien de fois on a voulu la changer dans des articles importants pour complaire aux luthériens. Bien plus, il a oublié la coutume de tous les synodes, où le premier point qu'on met en délibération est toujours, en relisant la Confession de foi, d'examiner s'il n'y a rien à y corriger. Le fait a été posé, et n'a pas été nié par M. Claude[3]; et d'ailleurs il est constant par les actes de tous les synodes. Qui s'étonnera maintenant qu'on ait tout changé dans la nouvelle réforme, puisque après tant de livres et tant de synodes, ils en sont encore tous les jours à délibérer sur leur foi ?

Mais rien ne fera mieux voir la foible constitution de leur église que le changement que je vais raconter. Il n'y a rien de plus essentiel ni de plus fondamental parmi eux, que d'obliger chacun à former sa foi sur la lecture de l'Écriture. Mais une seule demande qu'on leur a faite à la fin les a tirés de ce principe. On leur a donc demandé quelle étoit la foi de ceux qui n'avoient encore ni lu ni ouï lire l'Écriture sainte,

1. *Sy* , pag. 270, 271. — 2. Ibid., pag. 270.
3. *Réfle* *sur un écrit de M. Claude*, n. 10.

et qui alloient commencer cette lecture. Il n'en a pas fallu davantage pour les jeter dans un désordre manifeste. De dire qu'en cet état on n'ait point de foi, avec quelle disposition et dans quel esprit lira-t-on donc l'Écriture sainte? Mais si on dit qu'on en ait, où l'a-t-on prise? Tout ce qu'on a eu à répondre, c'est « que la doctrine chrétienne prise en son tout se fait sentir elle-même; que pour faire un acte de foi sur la divinité de l'Écriture, il n'est pas nécessaire de l'avoir lue; qu'il suffit d'avoir lu un sommaire de la doctrine chrétienne sans entrer dans le détail [1]; que les peuples qui n'avoient pas l'Écriture sainte ne laissoient pas de pouvoir être bons chrétiens; que la doctrine de l'Évangile fait sentir sa divinité aux simples, indépendamment du livre où elle est contenue; que quand même cette doctrine seroit mêlée à des inutilités et à des choses peu divines, la doctrine pure et céleste qui y seroit mêlée se feroit pourtant sentir; que la conscience goûte la vérité, et qu'ensuite le fidèle croit qu'un tel livre est canonique, à cause qu'il y a trouvé les vérités qui le touchent; en un mot qu'on sent la vérité comme on sent la lumière quand on la voit, la chaleur quand on est auprès du feu, le doux et l'amer quand on en mange [2]. »

C'étoit autrefois un embarras inexplicable aux ministres de répondre à cette demande: S'il faut former sa foi sur les Écritures, faut-il en avoir lu tous les livres? Et s'il suffit d'en avoir lu quelques-uns, quels sont les privilégiés qu'il faille lire plutôt que les autres pour former sa foi? Mais on s'est tiré de peine en disant qu'on n'a pas même besoin d'en lire aucun; et on est allé si avant, qu'on fait former sa croyance à un fidèle sans qu'il sache quels sont les livres inspirés de Dieu.

On s'étoit trop engagé dans la Confession de foi, lorsqu'on avoit dit, en parlant des livres divins, « qu'on les connoissoit pour canoniques, non tant par le consentement de l'Église, que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit [3]. » Il paroît que les ministres sentent maintenant que c'est là une illusion, et qu'en effet il n'y avoit aucune apparence que les fidèles avec leur goût intérieur, et sans le secours de la tradition, fussent capables de discerner le Cantique des cantiques d'avec un livre profane, ou de sentir la divinité des premiers chapitres de la Genèse, et ainsi des autres. Aussi établit-on maintenant « que l'examen de la question des livres apocryphes n'est pas nécessaire au peuple [4]. » M. Jurieu a fait un chapitre exprès pour le prouver [5]; et sans qu'il soit besoin de se tourmenter ni des canoniques, ni des apocryphes, ni de texte, ni de version, ni de discuter l'Écriture, ni de la lire, les vérités chrétiennes, pourvu qu'on les mette ensemble, se font sentir par elles-mêmes, comme on sent le froid et le chaud.

M. Jurieu dit tout cela; et ce qu'il y a de plus remarquable est qu'il ne le dit qu'après M. Claude [6]: et puisque ces deux ministres ont concouru ensemble dans ce point, c'est-à-dire qu'il n'y avoit pour le parti

1. *Syst.*, pag. 428. — 2. Ibid., pag. 453 et suiv. — 3. *Confess.*, art. 4.
4. *Syst.*, liv. III, c. II, pag. 452. — 5. Ibid., c. II, III.
6. *Déf. de la Réf.*, 2 part., c. IX, pag. 296 et suiv.

que ce seul refuge; arrêtons-nous un moment pour considérer d'où ils sont partis, et où ils viennent. Les ministres établissoient autrefois la foi par les Écritures : ils composent maintenant la foi sans les Écritures. On disoit dans la Confession de foi, en parlant de l'Écriture, que « toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle[1] : » maintenant ce n'est pas le sentiment qu'on a « des choses » qui doit être éprouvé par l'Écriture, mais l'Écriture elle-même n'est connue ni sentie pour Écriture que par le sentiment qu'on a « des choses » avant que de connoître les saints livres; et la religion est formée sans eux.

On regardoit, et avec raison, comme un fanatisme et comme un moyen de tromper, ce témoignage du Saint-Esprit qu'on croyoit avoir sur les saints livres pour les discerner d'avec les autres; parce que ce témoignage n'étant attaché à aucune preuve positive, il n'y avoit personne qui ne pût ou s'en vanter sans raison, ou même se l'imaginer sans fondement. Mais maintenant voici bien pis : au lieu qu'on disoit autrefois : « Voyons ce qui est écrit, et puis nous croirons; » ce qui étoit du moins commencer par quelque chose de positif et par un fait constant : maintenant on commence par sentir les choses en elles-mêmes comme on sent le froid et le chaud, le doux et l'amer; et Dieu sait quand on vient après à lire l'Écriture sainte en cette disposition, avec quelle facilité on la tourne à ce qu'on tient déjà pour aussi certain que ce qu'on a vu de ses deux yeux et touché de ses deux mains.

Selon cette présupposition que les vérités nécessaires au salut se font sentir par elles-mêmes, Jésus-Christ n'avoit besoin ni de miracles, ni de prophéties : Moïse en auroit été cru, quand la mer Rouge ne se seroit pas ouverte, quand le rocher n'auroit pas jeté des torrents d'eaux au premier coup de la baguette : il n'y avoit qu'à proposer l'Évangile ou la Loi. Les Pères de Nicée et d'Éphèse n'avoient non plus qu'à proposer la Trinité et l'incarnation, pourvu qu'ils les proposassent avec tous les autres mystères : la recherche de l'Écriture et de la tradition, qu'ils ont faite avec tant de soin, ne leur étoit pas nécessaire : à la seule proposition de la vérité, la grâce la persuaderoit à tous les fidèles : Dieu inspire tout ce qu'il lui plaît à qui il lui plaît, et l'inspiration toute seule peut tout.

Ce n'étoit pas de quoi on doutoit, et la toute-puissance de Dieu étoit bien connue par les catholiques, aussi bien que le besoin qu'on avoit de son inspiration et de sa grâce. Il s'agissoit de trouver le moyen extérieur dont elle se sert, et auquel il a plu à Dieu de l'attacher. On peut feindre ou imaginer qu'on est inspiré de Dieu, sans qu'on le soit en effet; mais on ne peut pas feindre ni imaginer que la mer se fende, que la terre s'ouvre; que des morts ressuscitent, que des aveugles-nés reçoivent la vue; qu'on lise une telle chose dans un livre, et que tels et tels qui nous ont précédés dans la foi l'aient ainsi entendue; que toute l'Église croie, et qu'elle ait toujours cru ainsi. Il s'agit donc de savoir, non pas si ces moyens extérieurs sont suffisants sans la grâce

1. *Confess. de foi*, art. 5.

et sans l'inspiration divine; car personne ne le prétend : mais si, pour empêcher les hommes de feindre ou d'imaginer une inspiration, ce n'a pas été l'ordre de Dieu et sa conduite ordinaire, de faire marcher son inspiration avec certains moyens de fait que les hommes ne pussent ni feindre en l'air sans être convaincus de faux, ni imaginer par illusion. Ce n'est pas ici le lieu de déterminer quels sont ces faits, quels ces moyens extérieurs, quels ces motifs de croyance; puisque déjà il est bien constant qu'il y en a quelques-uns : car le ministre en est convenu; il est, dis-je, convenu, non-seulement qu'il y a de ces faits constants, mais encore que ces faits constants peuvent servir de règle infaillible. Par exemple, selon lui, c'est un fait constant que l'Église chrétienne a toujours cru la divinité de Jésus-Christ, l'immortalité de l'âme, et l'éternité des peines, avec tels et tels autres articles : mais ce fait constant, selon lui, est une règle infaillible et la meilleure de toutes les règles non-seulement pour décider tous ces articles, mais encore pour résoudre l'obscure et épineuse question des points fondamentaux. Nous avons vu les passages où le ministre l'enseigne et le prouve : mais quand il l'enseigne ainsi, et qu'il veut que la plus « sûre règle, » pour juger de ces importantes et épineuses questions, soit ce consentement universel; en proposant ce motif extérieur, qui, selon lui, emporte « démonstration, » il n'a pas prétendu exclure la grâce, et l'inspiration au dedans : la question est de savoir si l'autorité de l'Église, qui jointe à la grâce de Dieu est un motif suffisant, et « la plus sûre de toutes les règles » sur certaines questions, ne le peut pas être en toutes; et si mettre une inspiration détachée de tous ces moyens extérieurs, et dont on se donne soi-même et son propre sentiment pour caution à soi et aux autres, n'est pas le plus assuré de tous les moyens qu'on puisse fournir aux trompeurs, et la plus sûre illusion pour outrer les entêtés.

Après avoir mis dans la tête d'un peuple qu'il est particulièrement inspiré de Dieu, il n'y a pour l'achever qu'à lui dire encore qu'il se peut faire à son gré des conducteurs, déposer tous ceux qui sont établis, en établir d'autres qui n'agissent que par le pouvoir qu'il leur a donné. C'est ce qu'on a fait dans la Réforme. M. Claude et M. Jurieu s'accordent encore dans cette doctrine.

L'Église catholique parle ainsi au peuple chrétien : Vous êtes un peuple, un État et une société; mais Jésus-Christ qui est votre roi ne tient rien de vous, et son autorité vient de plus haut : vous n'avez naturellement non plus de droit de lui donner des ministres que de l'instituer lui-même votre prince : ainsi ses ministres, qui sont vos pasteurs, viennent de plus haut comme lui-même, et il faut qu'ils viennent par un ordre qu'il ait établi. Le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde, et la comparaison que vous pouvez faire entre ce royaume et ceux de la terre est caduque; en un mot la nature ne vous donne rien qui ait rapport avec Jésus-Christ et son royaume, et vous n'avez aucun droit que celui que vous trouverez dans les lois ou dans les coutumes immémoriales de votre société. Or ces coutumes immémoriales, à commencer par les temps apostoliques, sont que les pasteurs déjà établis établis-

sent les autres : « Élisez, » disent les apôtres, « et nous établirons[1] : » c'étoit à Tite à établir les pasteurs de Crète; c'est de Paul établi par Jésus-Christ qu'il en avoit reçu le pouvoir. « Je vous ai, » dit-il[2], « laissé en Crète pour y établir des prêtres par les villes, selon l'ordre que je vous en ai donné. » Au reste ceux qui vous flattent de la pensée que votre consentement est absolument nécessaire pour établir vos pasteurs, ne croient pas ce qu'ils vous disent; puisqu'ils reconnoissent pour vrais pasteurs ceux d'Angleterre, quoique le peuple n'ait aucune part à leur élection. L'exemple de saint Mathias élu extraordinairement par un sort divin ne doit pas être tiré à conséquence; et néanmoins tout ne fut pas permis au peuple; et ce fut Pierre, pasteur déjà établi par Jésus-Christ, qui tint l'assemblée : aussi ne fut-ce pas l'élection qui établit Mathias; ce fut le ciel qui se déclara. Partout ailleurs l'autorité d'établir est déférée aux pasteurs déjà établis : le pouvoir qu'ils ont d'en haut est rendu sensible par l'imposition des mains, cérémonie réservée à leur ordre. C'est ainsi que des pasteurs s'entre-suivent : Jésus-Christ, qui a établi les premiers, a dit qu'il seroit toujours avec ceux à qui ils transmettroient leur pouvoir : vous ne pouvez prendre de pasteurs que dans cette succession; et vous ne devez non plus appréhender qu'elle manque que l'Église même, que la prédication, que les sacrements.

Voilà comme on parle dans l'Église; et les peuples ne présument pas au-dessus de ce qui leur est donné : mais la Réforme leur dit tout le contraire : En vous, leur dit-elle, est la source du pouvoir céleste : vous pouvez non-seulement présenter, mais établir les pasteurs. S'il falloit prouver ce pouvoir du peuple par les Écritures, on y demeureroit court. Pour se dispenser de cette preuve, on dit au peuple que c'est un droit naturel de toute société; ainsi que pour en jouir on n'a pas besoin de l'Écriture, et qu'il suffit qu'elle n'ait pas révoqué le droit que la nature a donné. Le tour est adroit, je le confesse; mais prenez-y garde, ô peuples qui vous flattez de cette pensée. Pour se faire un maître sur la terre, il suffit de le reconnoître pour tel; et chacun porte ce pouvoir dans sa volonté. Mais il n'en est pas de même pour se faire un Christ, un Sauveur, un Roi céleste, ni pour lui donner ses officiers. Et en effet, leur imposerez-vous les mains, vous peuples, à qui l'on dit qu'il appartient de les établir? Ils n'osent : mais on les rassure, en leur disant que cette cérémonie d'imposer les mains n'est pas nécessaire. Quoi donc ! n'est-ce pas assez pour la juger nécessaire, qu'on la trouve si souvent dans l'Écriture, et qu'on ne trouve ni dans l'Écriture, ni dans toute la tradition que jamais il y ait eu pasteur établi d'une autre sorte, ni qu'il y en ait un seul qui n'ait été fait par les autres? N'importe, faites toujours, ô peuples! croyez que le pouvoir de lier et de délier, d'établir et de détruire est en vous, et que vos pasteurs n'ont de pouvoir que comme vos représentants; que l'autorité de leurs synodes vient de vous; qu'ils ne sont que vos délégués : croyez, dis-je, toutes ces choses, encore que vous n'en trouviez pas un seul

1. *Act.* VI, 6, 7. — 2. *Tit.* I, 5.

mot dans l'Écriture; et croyez surtout que lorsque vous vous croirez inspirés de Dieu pour réformer l'Église, dès que vous serez assemblés en quelque manière que ce soit, vous pouvez faire ce qu'il vous plaira de vos pasteurs, sans que personne puisse vous ôter cette liberté, à cause qu'elle est naturelle. Voilà comme on prêche la Réforme; c'est ainsi qu'on met en pièces le christianisme et qu'on prépare la voie à l'Antechrist.

Avec de telles maximes et un tel esprit (car, encore qu'il se déclare plus clairement dans nos jours, le fond en a toujours été dans la Réforme), il ne faut plus s'étonner de l'avoir vu se précipiter dès son origine de changement en changement, ni d'avoir vu naître de son sein tant de sectes de toutes sortes. M. Jurieu a osé répondre qu'en cela, comme en tout le reste, elle ressemble à l'Église primitive [1]. En vérité, c'est trop abuser de la crédulité des peuples et du nom vénérable de l'ancienne Église. Les sectes qui l'ont déchirée ne sont pas la suite ni un effet naturel de sa constitution. Deux sortes de sectes se sont élevées dans l'ancien christianisme: les unes purement païennes dans leur fond, comme celle des valentiniens, des simoniens, des manichéens, et les autres semblables ne se sont rangées en apparence au nombre des chrétiens que pour se parer du grand nom de Jésus-Christ; et ces sectes n'ont rien de commun avec celles des derniers siècles. Les autres sectaires pour la plupart sont des chrétiens qui, n'ayant pu porter toute la hauteur et, pour ainsi dire, tout le poids de la foi, ont cherché à décharger la raison tantôt d'un article, tantôt d'un autre: ainsi les uns ont ôté la divinité à Jésus-Christ; les autres ne pouvant unir la divinité et l'humanité, ont comme mutilé en diverses sortes l'une ou l'autre. C'est dans des tentations semblables que l'orgueilleux esprit de Luther s'est perdu. Il s'est abîmé dans l'accord de la grâce et du libre arbitre, qui est à la vérité un grand mystère: il a outré les matières de la prédestination; et il n'a plus vu pour les hommes qu'une fatale et inévitable nécessité, où le bien et le mal se trouvent également compris. On a vu comme ses maximes outrées ont produit celles des calvinistes plus outrées encore. Quand, à force de pousser à bout, sans garder aucune mesure, la prédestination et la grâce, on est tombé dans des excès si sensibles qu'on ne les a pu supporter; l'horreur qu'on en a conçue a jeté dans l'extrémité opposée; et des excès de Luther qui outroit la grâce, qui l'eût cru? on a passé aux excès des demi-pélagiens qui l'affoiblissent. C'est de là que nous sont venus les arminiens, qui de nos jours ont produit les pajonistes, parfaits pélagiens, dont M. Pajon, ministre d'Orléans, a été l'auteur dans ces dernières années. D'autre côté le même Luther, abattu par la force de ces paroles, « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » n'a pu se défaire de la présence réelle; mais en même temps il a voulu soulager le sens humain en ôtant le changement de substance. On n'en est pas demeuré là, et la présence réelle a été bientôt attaquée. Le sens humain a pris goût à ses inventions; et après qu'on l'a voulu contenter sur un mystère, il a demandé le même relâchement pour tous les au-

1. *Hist. du calv.*, 1 part., ch. IV.

tres. Comme Zuingle et ses sectateurs ont prétendu que la présence réelle étoit dans le luthéranisme un reste du papisme qu'il falloit encore réformer, les sociniens en ont dit autant de la Trinité et de l'incarnation; et ces grands mystères, qui n'avoient reçu aucune atteinte depuis douze cents ans, sont entrés dans les controverses d'un siècle où toutes les nouveautés ont cru avoir droit de se produire.

On a vu les illusions des anabaptistes, et on sait que c'est en suivant les principes de Luther et des autres réformateurs qu'ils ont rejeté le baptême sans immersion, et le baptême des enfants; parce qu'ils ne les trouvoient point dans l'Écriture, où on leur disoit que tout étoit. Les unitaires ou sociniens se sont joints à eux, mais sans vouloir s'en tenir à leurs maximes; parce que les principes qu'ils avoient pris des réformateurs les avoient poussés plus loin.

M. Jurieu remarque qu'ils sont sortis longtemps après la Réforme du milieu de l'Église romaine. Quelle merveille! Luther et Calvin en étoient bien sortis eux-mêmes. La question est de savoir si c'est la constitution de l'Église romaine qui a donné lieu à ces innovations, ou si c'est la nouvelle forme que les réformés ont voulu donner à l'Église. Mais la question est aisée à décider par l'histoire du socinianisme[1]. En 1545 et dans les années suivantes, vingt ans après que Luther eut renversé les bornes posées par nos pères, tous les esprits étant agités, et le monde ébranlé par ses disputes, toujours prêts à enfanter quelque nouveauté, Lélio Socin et ses compagnons tinrent secrètement en Italie leurs conventicules contre la divinité du Fils de Dieu. Georges Blandrate et Fauste Socin, neveu de Lélio, en soutinrent la doctrine en 1558 et 1573, et formèrent le parti. Avec la même méthode que Zuingle avoit employée pour éluder ces paroles : « Ceci est mon corps, » les socins et leurs sectateurs éludèrent celles où le Christ est appelé Dieu. Si Zuingle se crut forcé à l'interprétation figurée par l'impossibilité de comprendre un corps humain tout entier partout où se distribuoit l'eucharistie, les unitaires crurent avoir le même droit sur tous les autres mystères également incompréhensibles; et après qu'on leur eut donné pour règle d'entendre figurément les passages de l'Écriture où le raisonnement humain étoit forcé, ils ne firent qu'étendre cette règle partout où l'esprit avoit à souffrir une semblable violence. A ces mauvaises dispositions, introduites dans les esprits par la Réforme, ajoutons les fondements généraux qu'elle avoit posés, l'autorité de l'Église méprisée, la succession des pasteurs comptée pour rien, les siècles précédents accusés d'erreur, les Pères mêmes indignement traités, toutes les barrières rompues, et la curiosité humaine entièrement abandonnée à elle-même : que devoit-il arriver, sinon ce qu'on a vu; c'est-à-dire une licence effrénée dans toutes les matières de la religion ? Mais l'expérience a fait voir que ces hardis novateurs n'ont pas vu la moindre ouverture à s'établir parmi nous : c'est aux églises de la Réforme qu'ils ont eu recours; à ces églises de quatre jours, qui encore tout ébranlées par leurs propres mouvements, étoient capables de tous les au-

1. Vide *Biblioth. Antitrinit.*

tres. C'est dans le sein de ces églises, c'est à Genève, c'est parmi les Suisses et les Polonois protestants que les unitaires cherchèrent un asile. Repoussés par quelques-unes de ces églises, ils se firent des disciples dans les autres en assez grand nombre pour faire un corps à part. Voilà constamment quelle a été leur origine. Il ne faut que voir le testament de Georges Schoman, un des chefs des unitaires, et la relation d'André Wissovats : « Comment les unitaires se sont séparés des réformés[1], » pour être convaincu que cette secte n'a été qu'un progrès et une suite des enseignements de « Luther, » de « Calvin, » de « Zuingle, » de « Ménon » (ce dernier fut un des chefs des anabaptistes). On voit que toutes ces sectes ne sont « qu'une ébauche et comme l'aurore de la Réforme, et que l'anabaptisme joint au socinianisme en est le plein jour[2]. »

Qu'on ne nous allegue donc plus les sectes de l'ancienne Église, et qu'on ne se vante plus de lui ressembler. L'ancienne Église n'a jamais varié dans sa doctrine, jamais supprimé, dans ses Confessions de foi, des vérités qu'elle a crues révélées de Dieu : elle n'a jamais retouché à ses décisions, jamais délibéré de nouveau sur des matières une fois résolues, ni proposé une seule fois de nouvelles expositions de sa foi, si ce n'est lorsqu'il est né quelque nouvelle question. Mais la Réforme, tout au contraire, n'a jamais pu se contenter elle-même : ses symboles n'ont rien de certain; les décrets de ses synodes rien de fixe; ses Confessions de foi sont des confédérations et des marchés arbitraires; et ce qui y est article de foi ne l'est ni pour tous ni pour toujours; on se sépare par humeur, on se réunit par politique. Si donc il est né des sectes dans l'ancienne Église, ç'a été par la commune et invétérée dépravation du genre humain; et s'il en est né dans la Réforme, c'est par la nouvelle et particulière constitution des églises qu'elle a formées.

Afin de rendre cette vérité plus sensible, je choisirai pour exemple l'Église protestante de Strasbourg, comme une des plus savantes de la Réforme, et comme celle qu'on y proposoit dès les premiers temps pour modèle de discipline à toutes les autres. Cette grande ville fut des premières ébranlées par la prédication de Luther, et ne songeoit pas alors à contester la présence réelle. Toutes les plaintes qu'on faisoit de son sénat, c'est « qu'il ôtoit les images, et faisoit communier sous les deux espèces[3]. » Ce fut en 1523 que Bucer et Capiton, qu'elle écouta, la rendirent zuinglienne. Après qu'elle eut ouï quelques années leurs déclamations contre la messe, sans l'abolir tout à fait, et sans être bien assurée qu'elle fût mauvaise, le sénat ordonna « qu'elle seroit suspendue jusqu'à ce qu'on eût montré que c'étoit un culte agréable à Dieu[4]. » Voilà une provision en matière de foi bien nouvelle; et quand je n'aurois pas dit que ce décret partit du sénat, on entendroit aisément que l'assemblée où il fut fait n'avoit rien d'ecclésiastique. Le décret est de 1529; et la même année, ceux de Stras-

1. *Test.* Georg. Sch. et *Relat.* Wissov. in *Biblioth. Antitrinit.* Sand., pag. 191, 209.
2. Ibid. — 3. Sleid., lib. IV, fol. 69. — 4. Ibid., lib. VI, fol. 93.

bourg, n'ayant jamais pu convenir avec les luthériens, se liguèrent avec les Suisses, zuingliens comme eux[1]. On poussa le sentiment de Zuingle et la haine de la présence réelle jusqu'à refuser de souscrire la Confession d'Augsbourg, en 1530[2], et à se faire une Confession particulière, que nous avons vue sous le nom de la Confession de Strasbourg, ou des quatre villes[3]. L'année d'après, ils biaisèrent avec tant d'adresse sur cette matière, qu'ils se firent comprendre dans la ligue de Smalcalde, dont les autres sacramentaires furent exclus[4]. Mais ils passèrent plus avant en 1536, puisqu'ils souscrivirent à l'accord de Vitemberg, où l'on avoua, comme on a vu[5], la présence substantielle et la communion du vrai corps et du vrai sang dans les indignes, encore qu'ils n'eussent pas la foi. Par là ils passèrent insensiblement au sentiment de Luther, et depuis ils furent comptés parmi les défenseurs de la Confession d'Augsbourg, qu'ils souscrivirent. Ils déclarèrent néanmoins, en 1548, que c'étoit sans se départir de leur première Confession[6], qui, encore qu'elle leur eût fait rejeter celle d'Augsbourg, à ce coup s'y trouva conforme. Strasbourg cependant étoit si attaché à l'accord de Vitemberg et à la Confession d'Augsbourg, que Pierre Martyr et Zanchius, alors les deux premiers hommes des sacramentaires, furent enfin obligés de se retirer de cette ville[7] : l'un, pour avoir refusé de souscrire à l'accord; et l'autre, pour n'avoir souscrit à la Confession qu'avec quelque limitation : tant on étoit devenu zélé à Strasbourg pour la présence réelle. En 1598, cette ville souscrivit au livre de la Concorde; et après avoir été si longtemps comme le chef des villes opposées à la présence réelle, elle en poussa, malgré Sturmius, la confession jusqu'au prodige de l'ubiquité[8]. Les villes de Landau et de Memmingue, autrefois ses associées dans la haine de la présence réelle, suivirent cet exemple. En ce temps l'ancienne agende fut changée; et on imprima à Strasbourg le livre de Marbachius, où il disoit « que Jésus-Christ, avant son ascension, étoit dans le ciel selon son humanité; que cette ascension visible n'étoit au fond qu'une apparence; que le ciel, où l'humanité de Jésus-Christ a été reçue, contenoit non-seulement Dieu et tous les saints; mais encore tous les démons et tous les damnés; » et que Jésus-Christ étoit selon sa nature humaine non-seulement dans le pain et dans le vin de la cène, mais encore dans tous les pots et dans tous les verres[9]. » Voilà les extrémités où l'on se trouve emporté, lorsque après avoir secoué le joug salutaire de l'autorité de l'Église, on s'abandonne aux opinions humaines, comme à un vent changeant et impétueux.

Si l'on oppose maintenant aux variations et à l'instabilité de ces nouvelles églises la constance et la gravité de l'Église catholique, il sera aisé de juger où le Saint-Esprit préside; et parce que je ne puis ni je ne dois dans cet ouvrage raconter tous les jugements qu'elle a rendus dans les matières de foi, je ferai voir l'uniformité et la fermeté dont

1. Sleid., lib. VI, fol. 100. — 2. Ibid., lib. VIII, fol. 104. — 3. Ci-dessus, liv. III.
4. Sleid., VIII, 125. — 5. Ci-dessus, liv. IV. Hosp., 2 part., an 1536.
6. Hosp., ibid., an 1548, fol. 203. — 7. Ibid., an 1556 et 1563.
8. Hosp. *Conc. discors*, c. LVI, p. 278. — 9. Ibid., c. LVI, fol. 99.

je la loue, dans les articles où nous avons vu l'inconstance de nos réformés.

Le premier qui a fait secte dans l'Église, et qui a osé la condamne ouvertement sur la présence réelle, c'est constamment Bérenger. Ce que nos adversaires disent de Ratramne n'est rien moins qu'un fait constant, comme on a vu[1]; et quand nous leur aurions accordé que Ratramne les favorisât, ce qui n'est pas, un auteur ambigu, que chacun tireroit de son côté, ne seroit pas propre à faire secte. J'en dis autant de Jean Scot, dont l'erreur n'eut aucune suite.

L'Église ne foudroie pas toujours les erreurs naissantes: elle ne les relève point, tant qu'elle peut espérer qu'elles se dissiperont par elles-mêmes; et souvent elle craint de les rendre fameuses par ses anathèmes. Ainsi Artémon et quelques autres, qui avoient nié la divinité de Jésus-Christ, avant Paul de Samosate, ne s'attirèrent pas des condamnations aussi éclatantes que lui, parce qu'on ne les croyoit pas en état de faire secte. Pour Bérenger, il est constant qu'il attaqua ouvertement la foi de l'Église, et qu'il eut des disciples de son nom, comme les autres hérésiarques, encore que son hérésie fut bientôt éteinte.

Elle parut environ en 1030. Ce n'est pas que nous n'ayons déjà remarqué quelques années auparavant, et dès l'an 1017, la présence réelle manifestement attaquée par les hérétiques d'Orléans qui étoient manichéens[2]. Tels furent les premiers auteurs de la doctrine dont Bérenger releva depuis un des articles. Mais comme cette secte se cachoit, l'Église fut étonnée de cette nouveauté; mais elle n'en fut pas alors beaucoup troublée. Ce fut contre Bérenger qu'on fit la première décision sur cette matière en 1052, dans un concile de cent treize évêques convoqués à Rome de tous côtés par Nicolas II[3] : Bérenger se soumit; et le premier qui fit une secte de l'hérésie des sacramentaires fut aussi le premier qui la condamna.

Personne n'ignore cette fameuse Confession de foi qui commence, *Ego Berengarius*, où cet hérésiarque reconnut « que le pain et le vin qu'on met sur l'autel après la consécration n'étoient pas seulement le sacrement, mais encore le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur Jésus-Christ, et qu'ils étoient sensiblement touchés par les mains du prêtre, rompus et froissés entre les dents des fidèles, non-seulement en sacrement, mais en vérité. »

Il n'y eut personne qui n'entendît que le corps et le sang de Jésus-Christ étoit brisé dans l'eucharistie au même sens qu'on dit qu'on est déchiré, qu'on est mouillé, quand les habits dont on est actuellement revêtu le sont. On ne parle pas de même lorsque nos habits ne sont pas sur nous : de sorte qu'on vouloit dire que Jésus-Christ étoit aussi véritablement sous les espèces qu'on rompt et qu'on mange, que nous sommes véritablement dans les habits que nous portons. On disoit aussi que Jésus-Christ étoit « sensiblement » reçu et touché, parce qu'il étoit

1. Ci-dessus, liv. IV. — 2. Ibid., liv. XI.
3. *Conc. Rom.*, sub Nic. II, an 1059, tom. IX *Conc.* Labb., col. 1010 ; Guitm., l. III, t. VIII *Bib. PP. max.*, pag. 462, etc.

en personne et en substance sous les espèces sensibles qu'on touchoit et qu'on recevoit : et tout cela vouloit dire que Jésus-Christ étoit reçu et mangé, non pas dans sa propre espèce et sous l'extérieur d'un homme, mais dans une espèce étrangère, et sous l'extérieur du pain et du vin. Et si l'Église disoit encore en un certain sens que le corps de Jésus-Christ étoit rompu, ce n'étoit pas qu'elle ne sût qu'en un autre sens il ne l'étoit pas : de même qu'en disant en un certain sens que nous sommes déchirés et mouillés lorsque nos habits le sont, nous savons bien dire aussi en un autre sens que nous ne sommes ni l'un ni l'autre en notre personne. Ainsi les Pères savoient bien dire à Bérenger, ce que nous disons encore, que « le corps de Jésus-Christ étoit tout entier dans tout le sacrement, et tout entier dans chaque particule partout le même Jésus-Christ toujours entier, inviolable et indivisible, qui se communiquoit sans se partager, comme la parole à tout un auditoire, et comme notre âme à tous nos membres[1]. » Mais ce qui obligea l'Église à dire, après plusieurs Pères et après saint Chrysostome, que le corps de Jésus-Christ étoit rompu, fut que Bérenger, sous prétexte de faire honneur au Sauveur du monde, avoit accoutumé de dire : « A Dieu ne plaise qu'on puisse briser de la dent, ou diviser Jésus-Christ, de même qu'on met sous la dent, et qu'on divise ces choses[2]; » c'étoit à dire, le pain et le vin. L'Église, qui s'est toujours attachée à combattre dans les hérétiques les paroles les plus précises et les plus fortes dont ils se servent pour expliquer leur erreur, opposoit à Bérenger la contradictoire de la proposition qu'il avoit avancée, et mettoit en quelque façon sous les yeux des chrétiens la présence réelle de Jésus-Christ, en leur disant que ce qu'ils recevoient dans le sacrement après la consécration étoit aussi réellement le corps et le sang, qu'avant la consécration c'étoit réellement du pain et du vin.

Au reste, quand on disoit aux fidèles que le pain et le vin de l'eucharistie étoient en vérité le corps et le sang, ils étoient accoutumés à entendre non qu'ils l'étoient par leur nature, mais qu'ils le devenoient par la consécration : de sorte que le changement de substance étoit renfermé dans cette expression; encore qu'on s'y attachât principalement à rendre sensible la présence, qui aussi étoit principalement attaquée. Quelque temps après on s'aperçut que Bérenger et ses disciples varioient. Car nous apprenons des auteurs du temps que dans le cours de la dispute ils reconnoissoient dans l'eucharistie la substance du corps et du sang, mais avec celle du pain et du vin; se servant même du terme « d'impanation » et de celui « d'invination, » et assurant que Jésus-Christ étoit « impané » dans l'eucharistie, comme il s'étoit incarné dans les entrailles de la sainte Vierge[3]. C'étoit, dit Guitmond, comme un dernier retranchement de Bérenger; et ce n'étoit pas sans peine qu'on découvroit ce raffinement de la secte. Mais l'Église, qui suit toujours les hérétiques pas à pas pour en condamner

1. Guitm., lib. I adv. Bereng., ibid., pag. 443, 449.
2. Ber. apud Guitm., ibid., 441.
3. Guitm., ibid., pag. 441, 442, 462, 463, 464 ; Alg. *De sacr. corp. et sang.*, præf., t. XXI, pag. 251.

les erreurs à mesure qu'elles se déclarent; après avoir si bien établi la présence réelle dans la première Confession de foi de Bérenger, lui en proposa encore une autre où le changement de substance étoit plus distinctement exprimé. Il confessa donc sous Grégoire VII, dans un concile de Rome, qui fut le sixième tenu sous ce pape, en 1079, que le « pain et le vin qu'on met sur l'autel, par le mystère de la sacrée oraison et les paroles de Jésus-Christ, étoient substantiellement changés en la vraie, vivifiante et propre chair de Jésus-Christ, etc.[1], » et on dit le même du sang. On spécifie que le corps qu'on reçoit ici est le même qui « est né de la Vierge, qui a été attaché à la croix, qui est assis à la droite du Père; et que le sang est le même qui a coulé du côté : » et afin de ne laisser aucun lieu aux équivoques dont les hérétiques fascinent le monde, on ajoute que cela se fait « non en signe et en vertu par un simple sacrement, mais dans la propriété de la nature et de la vérité de la substance. »

Bérenger souscrivit encore, et se condamna lui-même pour la seconde fois : mais à ce coup il fut serré de telle sorte, qu'il ne lui resta aucune équivoque, ni aucun retranchement à son erreur. Que si on insista plus précisément sur le changement de substance, ce n'étoit pas que l'Église ne le tînt auparavant pour également indubitable; puisque dès le commencement de la dispute contre Bérenger, Hugues de Langres avoit dit « que le pain et le vin ne demeuroient pas dans leur première nature; qu'ils passoient en une autre; qu'ils étoient changés au corps et au sang de Jésus-Christ par la toute-puissance de Dieu, à laquelle Bérenger s'opposoit en vain[2]. » Et aussitôt que cet hérétique se fut déclaré, Adelman, évêque de Bresse, son condisciple qui découvrit le premier son erreur, l'avertit « qu'il s'opposoit au sentiment de toute l'Église catholique, et qu'il étoit aussi facile à Jésus-Christ de changer le pain en son corps, que de changer l'eau en vin, et de créer la lumière par sa parole[3]. » C'étoit donc une doctrine constante dans l'Église universelle, non que le pain et le vin contenoient le corps et le sang de Jésus-Christ, mais qu'ils le devenoient par un changement de substance.

Ce ne fut pas le seul Adelman qui reprocha à Bérenger la nouveauté et la singularité de sa doctrine : tous les auteurs lui disent d'un commun accord, comme un fait constant, que la foi qu'il attaquoit étoit celle de tout l'univers; qu'il scandalisoit toute l'Église par la nouveauté de sa doctrine; que pour suivre sa croyance, il falloit croire qu'il n'y avoit plus d'Église sur la terre; qu'il n'y avoit pas une ville, ni pas un village de son sentiment; que les Grecs, les Arméniens, et en un mot tous les chrétiens avoient en cette matière la même foi que l'Occident; de sorte qu'il n'y avoit rien de plus ridicule que de traiter d'incroyable ce qui étoit cru par le monde entier[4]. Bérenger ne nioit pas ce fait; mais, à l'exemple de tous les hérétiques, il répondoit dédaigneuse-

1. *Conc. Rom.* VI, sub Greg. VII, t. X *Conc.* Labb., an. 1079, col 378.
2. Ibid., t. XVIII, pag. 417. — 3. Ibid., pag. 438, 439.
4. Ascel. Ep. ad Ber. Guitm., ibid., lib. III, pag. 462, 463 ; Lanfranc., *De corp. et sang. Dom.*, ibid., cap. II, IV, V, XXII, pag. 765, 766, 776.

ment que les sages ne devoient pas « suivre les sentiments, ou plutôt les folies du vulgaire[1]. » Lanfranc et les autres lui faisoient voir que ce qu'il appeloit le vulgaire, c'étoit tout le clergé et tout le peuple de l'univers[2]; et après un fait si constant, sur lequel il ne craignoit pas d'être démenti, il concluoit que si la doctrine de Bérenger étoit véritable, « l'héritage promis à Jésus-Christ étoit péri, et ses promesses anéanties ; » enfin que « l'Église catholique n'étoit plus; et que si elle n'étoit plus, elle n'avoit jamais été[3]. »

On voit encore ici un fait remarquable : c'est que, comme tous les autres hérétiques, Bérenger trouva l'Église ferme et universellement unie contre le dogme qu'il attaquoit : c'est ce qu'on a toujours vu. Parmi tous les dogmes que nous croyons, on n'en sauroit marquer un seul qu'on n'ait trouvé invinciblement et universellement établi lorsque le dogme contraire a commencé à faire secte, et où l'Église ne soit demeurée, s'il se peut, encore plus ferme depuis ce temps-là : ce qui seul suffiroit pour faire sentir la suite perpétuelle et l'immutabilité de sa croyance.

On n'eut pas besoin d'assembler de concile universel contre Bérenger, non plus que contre Pélage : les décisions du saint-siége et des conciles qu'on tint alors furent reçues unanimement par toute l'Église. et l'hérésie de Bérenger bientôt anéantie ne trouva plus de retraite que chez les manichéens.

Nous avons vu comme ils commençoient à se répandre par tout l'Occident, qu'ils remplissoient de blasphèmes contre la présence réelle, et en même temps d'équivoques pour se cacher à l'Église dont ils vouloient fréquenter les assemblées[4]. Ce fut donc pour s'opposer à ces équivoques que l'Église se crut obligée de se servir de quelques termes précis, comme elle avoit fait autrefois si utilement contre les ariens et les nestoriens; ce qu'elle fit en cette manière sous Innocent III, dans le grand concile de Latran l'an 1215 de Notre-Seigneur. « Il y a une seule Église universelle des fidèles, hors de laquelle il n'y a point de salut, où Jésus-Christ est lui-même le sacrificateur et la victime, dont le corps et le sang sont véritablement contenus sous les espèces du pain et du vin dans le sacrement de l'autel; le pain et le vin étant transsubstantiés, l'un au corps et l'autre au sang de Notre-Seigneur par la puissance divine; afin que pour accomplir le mystère de l'unité nous prissions du sien ce qu'il a lui-même pris du nôtre[5]. » Il n'y a personne qui ne voie que le nouveau mot de transsubstantier, qu'on emploie ici, sans rien ajouter à l'idée de changement de substance qu'on vient de voir reconnue contre Bérenger, ne faisoit que l'énoncer par une expression qui par sa signification précise servoit de marque aux fidèles contre les subtilités et les équivoques des hérétiques, comme avoit fait autrefois « l'Homoousion » de Nicée et le « Théotocos » d'É-

1. Ascel. Ep. ad Ber. Guitm., ibid., lib. III, pag. 462, 463 ; Lanfranc., *De corp. et sang. Dom.*, ibid., c. II, IV, V, XXII, pag. 765, 766, 776.
2. Lanfranc., *De corp. et sang. Dom.*, ibid., c. IV, pag. 765.
3. Ibid., c. XXII, p. 776. — 4. Ci-dessus, liv. XI.
5. *Conc. Later.* IV. tom. XI *Conc.* Labb., col. 143.

phèse. Telle fut la décision du concile de Latran, le plus grand et le plus nombreux qui ait jamais été tenu, dont l'autorité est si grande, que la postérité l'a appelé, par excellence, le concile général.

On peut voir, par ces décisions, avec quelle brièveté, avec quelle précision, avec quelle uniformité l'Église s'explique. Les hérétiques, qui cherchent leur foi, vont à tâtons et varient. L'Église, qui porte toujours sa foi toute formée dans son cœur, ne cherche qu'à l'expliquer sans embarras et sans équivoques : c'est pourquoi ses décisions ne sont jamais chargées de beaucoup de paroles. Au reste comme elle envisage sans s'étonner les difficultés les plus hautes, elle les propose sans ménagement; assurée de trouver dans ses enfants un esprit toujours prêt à se captiver, et une docilité capable de tout le poids du secret divin. Les hérétiques, qui cherchent à soulager le sens humain, et la partie animale où le secret de Dieu ne peut entrer, se tourmentent à tourner l'Écriture sainte à leur mode. L'Église ne songe au contraire qu'à la prendre simplement. Elle entend dire au Sauveur : « Ceci est mon corps, » et ne comprend pas que ce qu'il appelle « corps » si absolument soit autre chose que le corps même : c'est pourquoi elle croit sans peine que c'est le corps en substance, parce que le corps en substance n'est autre chose que le vrai et propre corps : ainsi le mot de substance entre naturellement dans ses expressions. Aussi Bérenger ne songea jamais à se servir de ce mot : et Calvin, qui s'en est servi, en convenant dans le fond avec Bérenger, nous a fait voir seulement par là que la figure que Bérenger admettoit ne remplissoit pas toute l'attente et toute l'idée du chrétien.

La même simplicité qui a fait croire à l'Église le corps présent dans le sacrement, lui a fait croire qu'il en étoit toute la substance; Jésus-Christ n'ayant pas dit : « Mon corps est ici, » mais, « Ceci l'est : » et comme il ne l'est point par sa nature, il le devient, il l'est fait par la puissance divine. Voilà ce qui fait entendre une conversion, une transformation, un changement : parole si naturelle à ce mystère, qu'elle ne pouvoit manquer de venir contre Bérenger; puisque même on la trouvoit déjà partout dans les liturgies et dans les Pères.

On opposoit ces raisons si simples et si naturelles à Bérenger. Nous n'en avons point d'autres encore à présent à opposer à Calvin et à Zuingle : nous les avons reçues des catholiques qui ont écrit contre Bérenger[1], comme ceux-là les avoient reçues de ceux qui les avoient précédés, et le concile de Trente n'a rien ajouté aux décisions de nos Pères, que ce qui étoit nécessaire pour éclaircir davantage ce que les protestants tâchoient d'obscurcir : comme le verront aisément ceux qui savent tant soit peu l'histoire de nos controverses.

Car il fallut, par exemple, expliquer plus distinctement que Jésus-Christ se rendoit présent, non pas seulement dans l'usage, comme le pensent les luthériens, mais incontinent après la consécration, à cause qu'on y disoit, non point « Ceci sera, » mais « Ceci est : » ce qui néanmoins dans le fond avoit déjà été dit contre Bérenger, lorsqu'on atta-

1. Dur. Troarn., — XVIII *Bib. PP.*, pag. 422; Guitm., ibid., 462, etc.

cha la présence, non à la manducation, ou à la foi de celui qui recevoit le sacrement, mais à la « prière sacrée et à la parole du Sauveur; » par où aussi paroissoit non-seulement l'adoration, mais encore la vérité de l'oblation et du sacrifice, ainsi que nous l'avons vu avoué par les protestants[1] : de sorte que dans le fond il n'y a de difficulté que dans la présence réelle, où nous avons l'avantage de reconnoître que ceux mêmes qui s'éloignent en effet de notre doctrine tâchent toujours, tant elle est sainte, d'en approcher le plus qu'ils peuvent[2].

La décision de Constance, pour approuver et pour retenir la communion sous une espèce[3], est une de celles où nos adversaires s'imaginent avoir le plus d'avantage. Mais pour connoître la gravité et la constance de l'Église dans ce décret, il ne faut que se souvenir que le concile de Constance, lorsqu'il le fit, avoit trouvé la coutume de communier sous une espèce établie sans contradiction depuis plusieurs siècles. Il en étoit à peu près de même que du baptême par immersion, aussi clairement établi dans l'Écriture, que la communion sous les deux espèces le pouvoit être, et qui néanmoins avoit été changé en infusion, avec autant de facilité et aussi peu de contradiction que la communion sous une espèce s'étoit trouvée établie; de sorte qu'il y avoit la même raison de conserver l'un que l'autre.

C'est un fait très-constamment avoué dans la Réforme, quoique quelques-uns veulent maintenant chicaner dessus, que le baptême fut institué en plongeant entièrement le corps; que Jésus-Christ le reçut ainsi, et le fit ainsi donner par ses apôtres; que l'Écriture ne connoît point d'autre baptême que celui-là; que l'antiquité l'entendoit et le pratiquoit ainsi; que le mot même l'emporte, et que baptiser c'est plonger : ce fait, dis-je, est avoué unanimement par tous les théologiens de la Réforme, même par les réformateurs, et par ceux mêmes qui savoient le mieux la langue grecque et les anciennes coutumes tant des juifs que des chrétiens; par Luther, par Mélanchthon, par Calvin, par Casaubon, par Grotius, par tous les autres, et depuis peu encore par Jurieu, le plus contredisant de tous les ministres[4]. Luther même a remarqué que le mot allemand qui signifioit le baptême, venoit de là, et que ce sacrement étoit nommé « Tauf, » à cause de la profondeur, parce qu'on plongeoit profondément dans les eaux ceux qu'on baptisoit. Si donc il y a au monde un fait constant, c'est celui-là : mais il n'est pas moins constant, même par tous ces auteurs, que le baptême sans cette immersion est valide, et que l'Église a raison d'en retenir la coutume. On voit donc, dans un fait semblable, ce qu'on doit juger du décret de la communion sous une espèce, et ce qu'on y oppose n'est qu'une chicane.

En effet, si on a eu raison de soutenir le baptême sans immersion, à cause qu'en le rejetant il s'ensuivroit qu'il n'y avoit plus de bap

1. Ci-dessus, liv. III, liv. VI. — 2. Ibid., liv. IX.
3. *Conc. Const.*, sess. VIII.
4. Luth., *De sacr. bapt.*, tom. I; Mel. *Loc. comm.*, cap. *De bapt.;* Calv. *Inst.*, lib. IV, 15, 19, etc.; Casaub. Not. in Matth., III, 6; Grot., ep. 336; Jur. *Syst*, liv. III, ch. XX, pag. 583.

tême depuis plusieurs siècles, par conséquent plus d'Église; puisque l'Église ne peut subsister sans la substance des sacrements : la substance de la cène n'y est pas moins nécessaire. Il y avoit donc la même raison de soutenir la communion sous une espèce, que de soutenir le baptême par infusion; et l'Église, en maintenant ces deux pratiques, que sa tradition faisoit voir également indifférentes, n'a fait, selon la coutume, que maintenir contre les esprits contentieux l'autorité sur laquelle se reposoit la foi des simples.

Qui en voudra voir davantage sur cette matière peut répéter les endroits de cette histoire où il en est parlé, et entre autres ceux où il paroît que la communion sous une espèce s'est établie avec si peu de contradiction, qu'elle n'a pas été combattue par les plus grands ennemis de l'Église, pas même par Luther au commencement[1].

Après la question de l'eucharistie, l'autre question principale de nos controverses est celle de la justification : et l'on peut aisément entendre sur cette matière la gravité des décisions de l'Église catholique; puisqu'elle ne fait que répéter dans le concile de Trente ce que les Pères et saint Augustin avoient autrefois décidé, lorsque cette question fut agitée avec les pélagiens.

Et premièrement il faut supposer qu'il n'y a point de question entre nous, s'il faut reconnoître dans l'homme justifié une sainteté et une justice infuse dans l'âme par le Saint-Esprit; car les qualités et habitudes infuses sont, comme on a vu[2], reconnues par le synode de Dordrect. Les luthériens ne sont pas moins fermes à les défendre; et en un mot tous les protestants sont d'accord que par la régénération et la sanctification de l'homme nouveau, il se fait en lui une sainteté et une justice comme une habitude permanente: la question est de savoir si c'est cette sainteté et cette justice qui nous justifie devant Dieu. Mais où est l'inconvénient? une sainteté qui ne nous fasse pas saints, une justice qui ne nous fasse pas justes, seroit une subtilité inintelligible. Mais une sainteté et une justice que Dieu fît en nous, et qui néanmoins ne lui plût pas; ou qui lui fût agréable, mais ne rendît pas agréable celui où elle se trouveroit : ce seroit une autre finesse plus indigne encore de la simplicité chrétienne.

Mais au fond quand l'Église a défini, dans le concile de Trente, que la rémission des péchés nous étoit donnée non par une simple imputation de la justice de Jésus-Christ au dehors, mais par une régénération qui nous change et nous renouvelle au dedans, elle n'a fait que répéter ce qu'elle avoit autrefois défini contre les pélagiens dans le concile de Carthage : que « les enfants sont véritablement baptisés en la rémission des péchés; afin que la régénération purifiât en eux le péché, qu'ils ont contracté par la génération[3]. »

Conformément à ces principes, le même concile de Carthage entend par « la grâce justifiante, non-seulement celle qui nous remet les pé-

1. Ci-dessus, liv. II, liv. III, liv. VII, liv. XI, liv. XIV, liv. XV.
2. liv. XIV.
3. *Conc. Carth.*, cap. 1; seu *Conc. Afric.*, can. 77, 78 et seq.; Labb., tom. II, col. 1664.

chés commis ; mais celle encore qui nous aide à n'en plus commettre[1], » non-seulement en nous « éclairant » dans l'esprit, mais encore en nous « inspirant la charité » dans le cœur, afin « que nous puissions accomplir les commandements de Dieu. » Or la grâce qui fait ces choses n'est pas une simple imputation; mais c'est encore un écoulement de la justice de Jésus-Christ : donc la grâce justifiante est autre chose qu'une telle imputation; et ce qu'on a dit dans le concile de Trente n'est qu'une répétition du concile de Carthage, dont les décrets ont paru d'autant plus inviolables aux Pères de Trente, que les Pères de Carthage ont senti en les proposant qu'ils ne proposoient autre chose sur cette matière que ce « qu'en avoit toujours entendu l'Église catholique répandue par toute la terre[2]. »

Nos pères n'ont donc pas cru que pour détruire la gloire humaine, et tout attribuer à Jésus-Christ, il fallût ou ôter à l'homme la justice qui étoit en lui, ou en diminuer le prix, ou en nier l'effet : mais ils ont cru qu'il la falloit reconnoître comme uniquement venue de Dieu par une bonté gratuite; et c'est aussi ce qu'ont reconnu après eux les Pères de Trente, comme on l'a vu en plusieurs endroits de cet ouvrage[3].

C'est en ce sens que l'Église catholique avoit toujours reconnu après saint Paul, que « Jésus-Christ nous étoit sagesse[4], » non pas en nous imputant simplement la sagesse qui étoit en lui, mais en répandant dans nos âmes une sagesse découlée de la sienne; « qu'il nous étoit justice et sainteté » dans le même sens; et « qu'il nous étoit rédemption, » non pas en couvrant seulement nos crimes, mais en les effaçant entièrement par son Saint-Esprit répandu dans nos cœurs : au reste, que nous étions « faits justice de Dieu en Jésus-Christ » d'une manière plus intime que Jésus-Christ « n'avoit été fait péché pour nous[5]; » puisque Dieu l'avoit « fait péché, » c'est-à-dire victime pour le péché, en le traitant comme pécheur, quoiqu'il fût juste : au lieu qu'il nous avoit « faits justice de Dieu en lui, » non pas en nous laissant nos péchés, et simplement en nous traitant comme justes; mais en nous ôtant nos péchés, et en nous faisant justes.

Pour faire cette justice inhérente en nous absolument gratuite, nos pères n'avoient pas cru qu'il fût nécessaire de dire qu'on ne peut pas s'y disposer par de bons désirs, ni l'obtenir par ses prières : mais ils avoient cru que ces bons désirs et ces prières étoient eux-mêmes inspirés de Dieu ; et c'est ce qu'a fait à leur exemple le concile de Trente[6], lorsqu'il a dit que toutes nos bonnes « dispositions » venoient « d'une grâce prévenante ; » que nous ne pouvions nous « disposer » et « nous préparer » à la grâce qu'étant « excités et aidés par la grâce même ; » que « Dieu étoit la source de toute justice, » et que c'étoit en cette qualité qu'il le falloit aimer; et qu'on « ne pouvoit croire, espérer, aimer, ni se repentir comme il falloit, afin que la grâce de la justification nous fût conférée, sans une inspiration prévenante du Saint-Esprit[7]. » En quoi ce saint concile n'a fait autre chose que de répéter

1. *Conc. Carth.*, cap. 3, 4, 5 ; seu *Conc. Afric.*, can. 77, 78 et seq. ; **Lbab., t. II, col. 1664.** — 2. Ibid., c. 4. — 3. Ci-dessus, liv. III. — 4. *I Cor.* I, 29, 30, 31.
5. *II Cor.*, v. 21. — 6. Sess., VI, cap. 5, 6. — 7. Can. 1.

ce que nous lisons dans le concile d'Orange, que nous ne « pouvons ni vouloir, ni croire, ni penser, ni aimer comme il faut, et comme il est utile, que par l'inspiration de la grâce prévenante[1]; » c'est-à-dire qu'on n'a voulu disputer ni contre les hérétiques ni contre les infidèles, ni même contre les païens, ni en un mot contre tous les autres qui s'imaginent aimer Dieu, et qui ressentent en effet des mouvements si semblables à ceux des fidèles. Mais, sans entrer avec eux dans la discussion impossible des différences précises de leurs sentiments d'avec ceux des justes, on se contente de définir que ce qui se fait sans la grâce n'est pas « comme il faut, » et qu'il ne plaît pas à Dieu; puisque « sans la foi il n'est pas possible de lui plaire[2]. »

Si le concile de Trente en défendant la grâce de Dieu a soutenu en même temps le libre arbitre, ç'a encore été une fidèle répétition des sentiments de nos Pères lorsqu'ils ont défini, contre les pélagiens, que la grâce « ne détruisoit pas le libre arbitre, mais le délivroit, afin que de ténébreux il devînt rempli de lumière; de malade, sain; de dépravé, droit; et d'imprudent, prévoyant et sage[3] : » c'est pourquoi la grâce de Dieu étoit appelée « un aide et un secours du libre arbitre; » par conséquent quelque chose qui, loin de le détruire, le conservoit et lui donnoit sa perfection.

Selon une si pure notion, loin de craindre le mot de mérite, qui, en effet étoit naturel pour exprimer la dignité des bonnes œuvres, nos Pères le soutenoient contre les restes des pélagiens, dans le même concile d'Orange, par ces paroles répétées à Trente : « La bonté de Dieu est si grande envers tous les hommes, qu'il veut même que ce qu'il nous donne soit notre mérite[4]; » d'où il s'ensuit, comme aussi l'ont décidé les mêmes Pères d'Orange, que « toutes les œuvres et les mérites des saints doivent être rapportés à la gloire de Dieu, parce que personne ne lui peut plaire que par les choses qu'il a données[5]. »

Enfin, si l'on n'a pas craint de reconnoître à Trente avec une sainte confiance que la récompense éternelle est due aux bonnes œuvres, c'est encore en conformité, et sur les mêmes principes qui avoient fait dire à nos Pères, dans le même concile d'Orange : « Que les mérites ne préviennent pas la grâce; et que la récompense n'est due aux bonnes œuvres qu'à cause que la grâce, qui n'étoit pas due, les a précédées[6]. »

Par ce moyen nous trouvons dans le chrétien une véritable justice; mais qui lui est donnée de Dieu avec son amour, et qui aussi lui fait accomplir ses commandements : en quoi le concile de Trente ne fait encore que suivre cette règle des Pères d'Orange : « Qu'après avoir reçu la grâce par le baptême, tous les baptisés, avec la grâce et la coopération de Jésus-Christ, peuvent et doivent accomplir ce qui appartient au salut, s'ils veulent fidèlement travailler[7]; » où ces Pères ont uni la grâce coopérante de Jésus-Christ avec le travail et la fidèle correspon-

1. *Conc. Araus.* II, c. 6, 7, 25 ; Labb., tom. IV, col. 166 et seq.
2. *Hebr.* XI, 6. — 3. *Auct. Sed. Apost. de grat. interced. Cœlest. PP.*
4. *Conc. Araus.* II. *Conc. Trid.*, sess. VI, 16. — 5. *Conc. Araus.* II, c. 5.
6. Ibid., cap. 18.
7. *Concil. Trid.*, sess. VI, cap. 11, can. 18. *Concil. Arus.* II, cap. 25.

dance de l'homme, conformément à cette parole de saint Paul : « Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi [1]. »

Dans cette opinion que nous avons de la justice chrétienne, nous ne croyons pourtant pas qu'elle soit parfaite et entièrement irrépréhensible, puisque nous en mettons une principale partie dans la demande continuelle de la rémission des péchés. Que si nous croyons que ces péchés, dont les plus justes sont obligés tous les jours à demander pardon, ne les empêchent pas d'être vraiment justes, le concile de Trente a puisé encore une décision si nécessaire dans le concile de Carthage [2], où il est porté : « Que ce sont les saints qui disent humblement et véritablement tout ensemble, « Pardonnez-nous nos fautes : » Que l'apôtre saint Jacques, quoique saint et juste, n'a pas laissé de dire : « Nous péchons tous en beaucoup de choses : » Que Daniel aussi, quoique saint et juste, n'avoit pas laissé de dire : « Nous avons péché. » D'où il s'ensuit que de tels péchés n'empêchent pas la sainteté et la justice, à cause qu'ils n'empêchent pas que l'amour de Dieu ne règne dans les cœurs.

Que si le concile de Carthage veut qu'à cause de ces péchés nous disions continuellement à Dieu : « N'entrez point en jugement avec votre serviteur, parce que nul homme vivant ne sera justifié devant vous [3] ; » nous l'entendons, comme ce concile, de la justice parfaite, sans exclure de l'homme juste une justice véritable ; reconnoissant néanmoins que c'est encore par un effet d'une bonté gratuite, et pour l'amour de Jésus-Christ, que Dieu, qui pouvoit mettre à des damnés comme nous un aussi grand bien que la vie éternelle à un aussi haut prix qu'il eût voulu, n'avoit pas exigé de nous une justice sans tache; et au contraire avoit consenti de nous juger, non selon l'extrême rigueur qui ne nous étoit que trop due après notre prévarication, mais selon une rigueur tempérée et une justice accommodée à notre foiblesse : ce qui a obligé le concile de Trente à reconnoître « que l'homme n'a pas de quoi se glorifier; mais que toute sa gloire est en Jésus-Christ, en qui nous vivons, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons; faisant de dignes fruits de pénitence, qui tirent leur force de lui, par lui sont offerts à son Père, et sont acceptés pour l'amour de lui par son Père [4]. »

L'écueil qui étoit à craindre, en célébrant le mystère de la prédestination, étoit de la mettre pour le bien comme pour le mal; et si l'Église a détesté le crime des réformateurs prétendus qui se sont emportés à cet excès, elle n'a fait que marcher sur les pas du concile d'Orange, qui prononce un « anathème » éternel, « avec toute détestation, contre ceux qui oseroient dire que l'homme soit prédestiné au mal par la puissance divine [5] ; » et du concile de Valence qui décide pareillement que « Dieu par sa prescience n'impose à personne la nécessité de pécher, mais qu'il prévoit seulement ce que l'homme devoit être par sa propre volonté : en sorte que les méchants ne périssent point pour n'avoir point pu être bons, mais pour n'avoir pas voulu le

1. *I Cor.* xv, 10. — 2. Loc. cit., cap. 7, 8.
3. Ubi supr., c. 7, 8. — 4. Sess. XIV, c. 8. — 5. *Conc. Araus.* II, c. 25

devenir, ou pour n'avoir pas voulu demeurer dans la grâce qu'ils avoient reçue[1]. »

Ainsi quand une question a été une fois jugée dans l'Église, comme on ne manque jamais de la décider selon la tradition de tous les siècles passés : s'il arrive qu'on la remue dans les siècles suivants, après mille et douze cents ans on trouve toujours l'Église dans la même situation, toujours prête à opposer aux ennemis de la vérité les mêmes décrets que le saint-siége apostolique et l'unanimité catholique a prononcés; sans jamais y rien ajouter que ce qui est nécessaire contre les nouvelles erreurs.

Pour achever ce qui reste sur la matière de la grâce justifiante, je ne trouve point de décision touchant la certitude du salut; parce que rien n'avoit encore obligé l'Église à prononcer sur ce point : mais personne n'a contredit saint Augustin, qui enseigne que « cette certitude n'est pas utile en ce lieu de tentation, où l'assurance pourroit produire l'orgueil[2]; » ce qui s'étend aussi, comme on voit, à la certitude qu'on pourroit avoir de la justice présente : si bien que l'Église catholique, en inspirant à ses enfants une confiance si haute qu'elle exclut l'agitation et le trouble, y laisse, à l'exemple de l'apôtre, le contre-poids de la crainte, et n'apprend pas moins à l'homme à se défier de lui-même qu'à se confier absolument en Dieu.

Enfin si l'on repasse ce qu'on a vu dans tout cet ouvrage accordé par nos adversaires sur la justification et les mérites des saints[3], on demeurera entièrement d'accord qu'il n'y a aucun sujet de se plaindre de la doctrine de l'Église. Mélanchthon, si zélé pour cet article, avoue aussi « qu'on en peut facilement convenir de part et d'autre[4]. » Ce qu'il semble demander le plus, c'est la certitude de la justice : mais tout humble chrétien se contentera aisément de la même certitude sur la justice que sur le salut éternel : toute la consolation qu'on doit avoir en cette vie est celle d'exclure par la confiance, non-seulement le désespoir, mais encore le trouble et l'angoisse; et on n'a rien à reprocher à un chrétien qui, assuré du côté de Dieu, n'a plus à craindre ni à douter que de lui-même[5].

Les décisions de l'Église catholique ne sont pas moins nettes et moins précises, qu'elles sont fermes et constantes, et on va toujours au devant de ce qui pourroit donner occasion à l'esprit humain de s'égarer.

Honorer les saints dans les assemblées, c'étoit y honorer Dieu auteur de leur sainteté et de leur béatitude; et leur demander la société de leurs prières, c'étoit se joindre aux chœurs des anges, aux esprits des justes parfaits, et à l'Église des premiers-nés qui sont dans le ciel. L'on trouve une si sainte pratique dès les premiers siècles[6], et

1. *Conc. Valent.* III, can. 2 et 5; Labb., t. VIII, col. 138 et seq.
2. *De Corrept. et Grat.*, c. XIII, n. 40, tom. X, col. 772; *De Civit. Dei*, lib. XI, c. XII, tom. VII, col. 282.
3. Ci-dessus, liv. III; liv. VIII.
4. *Sent.* Phil. Mel. *de pace Ec.*, p. 10. — 5. Bern. serm. 1 *De sept.*
6. Ci-dessus. liv. XIII.

on n'y en trouve pas le commencement, puisqu'on n'y trouve personne qui ait été remarqué comme novateur. Ce qu'il y avoit à craindre pour les ignorants, c'étoit qu'ils ne fissent l'invocation des saints trop semblable à celle de Dieu, et leur intercession trop semblable à celle de Jésus-Christ; mais le concile de Trente nous instruit parfaitement sur ces deux points, en nous avertissant que « les saints prient: » chose infiniment éloignée de celui qui donne; et « qu'ils prient par Jésus-Christ[1] : » chose qui les met infiniment au-dessous de celui qui est écouté par lui-même.

Dresser des images, c'est rendre sensibles les mystères et les exemples qui nous sanctifient. Ce qu'il y auroit à craindre pour les ignorants, c'est qu'ils ne crussent qu'on peut représenter la nature divine, ou la rendre présente dans les images, ou en tout cas les regarder comme remplies de quelque vertu pour laquelle on les honore : ce sont là les trois caractères de l'idolâtrie. Mais le concile les a rejetés en termes précis[2]; de sorte qu'il n'est pas permis d'attribuer à une image plus de vertu qu'à une autre, ni par conséquent d'en fréquenter l'une plutôt que l'autre, si ce n'est en mémoire de quelque miracle, ou de quelque histoire pieuse qui pourroit exciter la dévotion. L'usage des images ainsi purifié, Luther même et les luthériens démontreront que ce n'est pas des images de cette sorte qu'il est parlé dans le Décalogue[3]; et le culte qu'on leur rendra ne sera visiblement autre chose qu'un témoignage sensible et extérieur du pieux souvenir qu'elles excitent, et l'effet simple et naturel de ce langage muet qui est attaché à ces pieuses représentations, et dont l'utilité est d'autant plus grande qu'il peut être entendu de tout le monde.

En général, tout le culte se rapporte à l'exercice intérieur et extérieur de la foi, de l'espérance et de la charité : principalement à celui de cette dernière vertu, dont le propre est de nous réunir à Dieu : de sorte qu'il y a un culte en esprit et en vérité partout où se trouve l'exercice de la charité envers Dieu, ou envers le prochain, conformément à cette parole de saint Jacques : que « c'est un culte pur et sans tache de soulager les orphelins et les veuves, et au surplus de se tenir net de la contagion du siècle[4], » et tout acte de piété qui n'est pas animé de cet esprit est imparfait, charnel ou superstitieux.

Sous prétexte que le concile de Trente n'a pas voulu entrer en beaucoup de difficultés, nos adversaires ne cessent, après Fra-Paolo, de lui reprocher qu'il a expliqué les dogmes avec des manières générales, obscures et équivoques, pour contenter en apparence plus de monde; mais ils prendroient des sentiments plus équitables, s'ils vouloient considérer que Dieu, qui sait jusqu'à quel point il veut conduire notre intelligence, en nous révélant quelque vérité ou quelque mystère, ne nous révèle pas toujours ni les manières de l'expliquer, ni les circonstances qui l'accompagnent, ni même en quoi il consiste jusqu'à la dernière précision, ou, comme on parle dans l'école, jusqu'à la diffé-

1. Sess xxv, dec. *De invoc. SS.* — 2. Ibid. — 3 Ci-dessus, liv. II
4. *Jac.* I 27.

rence spécifique : de sorte qu'il faut souvent dans les décisions de l'Église s'en tenir à des expressions générales, pour demeurer dans cette mesure de sagesse tant louée par saint Paul, et n'être pas contre son précepte plus savant qu'il ne faut [1].

Par exemple, sur la controverse du purgatoire le concile de Trente a cru fermement, comme une vérité révélée de Dieu, que les âmes justes pouvoient sortir de ce monde sans être entièrement purifiées. Grotius prouve clairement que cette vérité étoit reconnue par les protestants, par Mestresat, par Spanheim [2], sur ce fondement commun de la Réforme, que dans tout le cours de cette vie l'âme n'est jamais tout à fait pure, d'où il suit qu'elle sort du corps encore souillée. Mais le Saint-Esprit a prononcé que rien « d'impur n'entrera dans la cité sainte [3]; » et le ministre Spanheim démontre très-bien que l'âme ne peut être présentée à Dieu, « qu'elle ne soit sans tache et sans ride, toute pure et irréprochable [4], » conformément à la doctrine de saint Paul [5]: ce qu'il avoue qu'elle n'a point durant cette vie.

La question reste après cela, si cette purification de l'âme se fait ou dans cette vie au dernier moment, ou après la mort : et Spanheim laisse la chose indécise, « Le fond, dit-il [6], est certain; mais la manière et les circonstances ne le sont pas. » Mais, sans presser davantage cet auteur par les principes de la secte, l'Église catholique passe plus avant : car la tradition de tous les siècles lui ayant appris à demander pour les morts le soulagement de leur âme, la rémission de leurs péchés, et leur rafraîchissement; elle a tenu pour certain que la parfaite purification des âmes se faisoit après la mort et se faisoit par de secrètes peines qui n'étoient point expliquées de la même sorte par les saints docteurs, mais dont ils disoient seulement qu'elles pouvoient être adoucies ou relâchées tout à fait par les oblations et par les prières, conformément aux liturgies de toutes les Églises.

Sans vouloir ici examiner si ce sentiment est bon ou mauvais, il n'y a plus d'équité ni de bonne foi, si l'on refuse du moins de nous accorder que dans cette présupposition le concile a dû former son décret avec une expression générale, et définir comme il a fait : premièrement, qu'il y a un purgatoire après cette vie; et secondement, que les prières des vivants peuvent soulager les âmes des fidèles trépassés [6], sans entrer dans le particulier ni de leur peine, ni de la manière dont elles sont purifiées, parce que la tradition ne l'expliquoit pas; mais en faisant voir seulement qu'elles ne sont purifiées que par Jésus-Christ, puisqu'elles ne le sont que par les prières et oblations faites en son nom.

Il faut juger de la même sorte des autres décisions, et se bien garder de confondre, comme font ici nos réformés, les termes généraux avec les termes vagues et enveloppés, ou avec les termes ambigus. Les termes vagues ne signifient rien; les termes ambigus signifient avec équivoque, et ne laissent dans l'esprit aucun sens précis; les termes enve-

1. *Rom.* XII, 3. — 2. Grot. epist. ext. ord. 575, 578, 579. — 3. *Apoc.* XXI, 27.
4. Spanh. *Dub. Eu.*, t. III; dub., 141, n. 6, 7. — 5. *Ephes.* V, 27.
6. Ubi supr. — 7. Sess. XXV, dec. *De purgat.*

loppés brouillent les idées différentes : mais quoique les termes généraux ne portent pas l'évidence jusqu'à la dernière précision, ils sont clairs néanmoins jusqu'à un certain degré.

Nos adversaires ne nieront pas que les passages de l'Écriture qui disent que le Saint-Esprit procède du Père ne nous marquent clairement quelque vérité, puisqu'ils marquent sans aucun doute que la troisième personne de la Trinité tire son origine du Père aussi bien que la seconde; encore qu'ils n'expriment pas spécifiquement en quoi consiste sa procession, ni en quoi elle est différente de celle du Fils. On voit donc qu'on ne peut accuser les expressions générales sans accuser en même temps Jésus-Christ et l'Évangile.

C'est en ceci que nos adversaires se montrent toujours injustes envers le concile, puisque quelquefois ils l'accusent d'être trop descendu dans le détail, et quelquefois ils voudroient qu'il eût décidé tous les démêlés des scotistes et des thomistes, à peine d'être convaincu d'une obscurité affectée : comme si on ne savoit pas que dans les décisions de foi il faut laisser le champ libre aux théologiens, pour proposer différents moyens d'expliquer les vérités chrétiennes; et par conséquent que sans s'attacher à leurs explications particulières, il faut se restreindre aux points essentiels qu'ils défendent tous en commun. Loin que ce soit parler avec équivoque, que de définir en cette manière les articles de notre foi, c'est au contraire un effet de la netteté, de définir si clairement ce qui est certain, qu'on n'enveloppe point dans la décision ce qui est douteux; et il n'y a rien de plus digne de l'autorité et de la majesté d'un concile que de réprimer l'ardeur de ceux qui voudroient aller plus avant.

Selon cette règle, comme on eut proposé à Trente une formule pour expliquer l'autorité du pape, tournée d'une manière d'où l'on pouvoit inférer en quelque façon la supériorité sur le concile général, le cardinal de Lorraine et les évêques de France s'y étant opposés, le cardinal Palavicin raconte lui-même dans son Histoire que la formule fut supprimée, et que le pape répondit « qu'il ne falloit définir que ce qui plairoit unanimement à tous les Pères [1] : » règle admirable pour séparer le certain d'avec le douteux. D'où il est aussi arrivé que le cardinal du Perron, quoique zélé défenseur des intérêts de la cour de Rome, a déclaré au roi d'Angleterre que « le différend de l'autorité du pape, soit par le regard spirituel au respect des conciles œcuméniques, soit par le regard temporel à l'endroit des juridictions séculières, n'est point un différend de choses qui soient tenues pour articles de foi, ni qui soit inséré et exigé en la Confession de foi, ni qui puisse empêcher Sa Majesté d'entrer dans l'Église lorsqu'elle sera d'accord des autres points [2]. » Et encore de nos jours le célèbre André Duval, docteur de Sorbonne, à qui les ultramontains s'étoient remis de la défense de leur cause, a décidé que la doctrine qui nie le pape infaillible n'est pas absolument contre la foi, et que celle qui met le concile au-dessus du

1. *Hist. Conc. Trid.* interp. Giattin., lib. XIX, cap XI, XIII, XIV, XV.
2. *Réplique*, liv. VI, Préf., p. 858.

pape ne peut être notée d'aucune censure, ni d'hérésie, ni d'erreur, ni même de témérité[1].

On voit par là que les doctrines qui ne sont pas appuyées sur une tradition constante et perpétuelle ne peuvent prendre racine dans l'Église, puisqu'elles ne font point partie de sa Confession de foi, et que ceux mêmes qui les enseignent, les enseignent comme leur doctrine particulière, et non pas comme la doctrine de l'Église catholique. Rejeter la primauté et l'autorité du saint-siége avec cette salutaire modération, c'est rejeter le lien des chrétiens, c'est être ennemi de l'ordre et de la paix, c'est envier à l'Église le bien que Mélanchthon même lui a souhaité[2].

Après les choses qu'on vient de voir, il n'y a plus rien maintenant qui puisse empêcher nos réformés de se soumettre à l'Église; le refuge d'Église invisible est abandonné : il n'est plus permis d'alléguer pour le défendre les obscurités de l'Église judaïque; les ministres nous ont relevé du soin d'y répondre, en démontrant clairement que le vrai culte n'a jamais été interrompu, pas même sous Achaz et sous Manassès[3] : la société chrétienne, plus étendue selon les conditions de son alliance, a été encore plus ferme; et on ne peut plus douter de la perpétuelle visibilité de l'Église catholique.

Ceux de la Confession d'Augsbourg sont encore plus obligés à la reconnoître que les calvinistes : l'Église invisible n'a trouvé de place ni dans leur Confession de foi, ni dans leur Apologie, où nous avons vu au contraire l'Église, dont il est parlé dans le Symbole, revêtue d'une perpétuelle visibilité; et il faut, selon ses principes, nous pouvoir montrer une assemblée composée de pasteurs et de peuple, où la saine doctrine et les sacrements aient toujours été en vigueur.

Tous les arguments qu'on faisoit contre l'autorité de l'Église se sont évanouis. Céder à l'autorité de l'Église universelle, ce n'est plus agir à l'aveugle, ni se soumettre à des hommes ; puisqu'on avoue que ces sentiments sont la règle, et encore la règle la plus sûre pour décider les vérités les plus importantes de la religion. On convient que si on eût suivi cette règle, et qu'on se fût proposé d'entendre l'Écriture sainte selon qu'elle étoit entendue par l'Église universelle, il n'y auroit jamais eu de sociniens; jamais on n'auroit entendu révoquer en doute avec la divinité de Jésus-Christ l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines, la création, la prescience de Dieu, et la spiritualité de son essence : choses qu'on croyoit si fermes parmi les chrétiens, qu'on ne pensoit pas seulement qu'on en pût jamais douter; et qu'on voit maintenant attaquées avec des raisonnements si captieux, que beaucoup de foibles esprits s'y laissent prendre. On convient que l'autorité de l'Église universelle est un remède infaillible contre ce désordre. Ainsi l'autorité de l'Église, loin d'être, comme on le disoit dans la Réforme, un moyen d'introduire parmi les chrétiens toutes les doctrines qu'on veut, est au

1. Duvall., *Elench.*, p. 9 ; 2 Tract. *De sup. rom. pont. potest.*, part. 2 q. 1 ; p. 4, q. 7, 8.
2. Ci-devant, liv. IV, liv. V ; Mel. *De potest. pontif.*, p. 6.
3. *IV Reg.* XVI, 4, 15 ; XXI. Jur. *Syst.*, p. 222, 223

contraire un moyen certain pour arrêter la licence des esprits, et empêcher qu'on n'abuse de la sublimité de l'Écriture, d'une manière si dangereuse au salut des âmes.

La Réforme a enfin connu ces vérités; et si les luthériens ne veulent pas les recevoir de la main d'un ministre calviniste, ils n'ont qu'à nous expliquer comment on peut résister à l'autorité de l'Église, après avoir avoué que la vérité y est toujours manifeste[1].

On ne doit plus hésiter à venir, de toutes les communions séparées, chercher la vie éternelle dans le sein de l'Église romaine, puisqu'on avoue que le vrai peuple de Dieu et ses vrais élus y sont encore, comme on a toujours avoué qu'ils y étoient avant la Réforme prétendue. Mais on s'est enfin aperçu que la différence qu'on vouloit mettre entre les siècles qui l'ont précédée et ceux qui l'ont suivie étoit vaine, et que la difficulté qu'on faisoit de reconnoître cette vérité venoit d'une mauvaise politique.

Que si les luthériens font encore ici les difficiles, et ne veulent pas se laisser persuader aux sentiments de Calixte; qu'ils nous montrent donc ce qu'a fait, depuis Luther, l'Église romaine pour déchoir du titre de vraie Église, et pour perdre sa fécondité, en sorte que les élus ne puissent plus naître dans son sein.

Il est vrai qu'en reconnoissant qu'on se peut sauver dans l'Église romaine, les ministres veulent faire croire qu'on s'y peut sauver comme dans un air empesté, et par une espèce de miracle, à cause de ses impiétés et de ses idolâtries. Mais il faut savoir remarquer dans les ministres ce que la haine leur fait ajouter à ce que la vérité les a forcés de reconnoître. Si l'Église romaine faisoit profession d'impiété et d'idolâtrie, on n'a pas pu s'y sauver devant la Réforme, et on ne peut pas s'y sauver depuis; et si on peut s'y sauver devant et après, l'accusation d'impiété et d'idolâtrie est indigne et calomnieuse.

Aussi montre-t-on pour elle une haine trop visible, puisqu'on s'emporte jusqu'à dire qu'on s'y peut sauver à la vérité, mais plus difficilement que « parmi les ariens[2], » qui nient la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit; qui par conséquent se croient dédiés à des créatures par le baptême; qui regardent dans l'eucharistie la chair d'un homme qui n'est pas Dieu, comme la source de la vie; qui croient que sans être Dieu un homme les a sauvés, et a pu payer le prix de leur rachat; qui l'invoquent comme celui à qui est donnée la toute-puissance dans le ciel et dans la terre; qui sont consacrés au Saint-Esprit, c'est-à-dire à une créature pour être ses temples; qui croient qu'une créature, c'est-à-dire le même Saint-Esprit, leur distribue la grâce comme il lui plaît, les régénère et les sanctifie par sa présence. Voilà la secte qu'on préfère à l'Église romaine, et cela n'est-ce pas dire à tous ceux qui sont capables d'entendre : Ne nous croyez pas, quand nous parlons de cette Église, la haine nous transporte, et nous ne nous possédons plus !

Enfin il n'est plus possible de tirer nos réformés du nombre de ceux

1. *Préjug. lég.*, 1 part. chap. 1; *Syst.*, p. 225.

« qui se séparent eux-mêmes, et qui font secte à part, » contre le précepte des apôtres et de saint Jude[1], et contre ce qui est porte dans leur propre Catéchisme[2]. En voici les termes dans l'explication du Symbole : « L'article de la rémission des péchés est mis après celui de l'Église catholique, parce que nul n'obtient pardon de ses péchés que premièrement il ne soit incorporé au peuple de Dieu, et persévère en unité et communion avec le corps de Christ, et ainsi qu'il soit membre de l'Église : ainsi hors de l'Église il n'y a que damnation et que mort; car tous ceux qui se séparent de la communauté des fidèles, *pour faire secte à part*, ne doivent espérer salut cependant qu'ils sont en division. »

L'article parle clairement de l'Église universelle, visible, et toujours visible, et nous avons vu qu'on en est d'accord : on est pareillement d'accord comme d'un fait constant et notoire, que les Églises qui se disent réformées, en renonçant à la communion de l'Église romaine, n'ont trouvé sur la terre aucune Église à laquelle elles se soient unies : elles ont donc fait secte à part avec toute la communauté des chrétiens et de l'Église universelle; et selon leur propre doctrine elles renoncent à la grâce de la rémission des péchés, qui est le fruit du sang de Jésus-Christ : de sorte que la damnation et la mort est leur partage.

Les absurdités qu'il a fallu dire pour répondre à ce raisonnement font bien voir combien il est invincible; car, après mille vains détours, il en a enfin fallu venir jusqu'à dire qu'on demeure dans l'Église catholique et universelle, en renonçant à la communion de toutes les Églises qui sont au monde, et se faisant une Église à part; qu'on demeure dans la même Église universelle, encore qu'on en soit chassé par une juste censure; qu'on n'en peut point sortir par un autre crime que par l'apostasie, en renonçant au christianisme et à son baptême; que toutes les sectes chrétiennes, quelque divisées qu'elles soient, sont un même corps et une même Église en Jésus-Christ; que les Églises chrétiennes n'ont entre elles aucune liaison extérieure par l'ordre de Jésus-Christ; que leur liaison est arbitraire; que les Confessions de foi par lesquelles elles s'unissent sont pareillement arbitraires, et des marchés où l'on met ce qu'on veut; qu'on en peut rompre l'accord sans se rendre coupable de schisme; que l'union des Églises dépend des empires, et de la volonté des princes; que toutes les Églises chrétiennes sont naturellement et par leur origine indépendantes les unes des autres, d'où il s'ensuit que les indépendants, si grièvement censurés à Charenton, ne font autre chose que conserver la liberté naturelle des Églises; que pourvu qu'on trouve le moyen de s'assembler de gré ou de force, et de « faire figure dans le monde, » on est un vrai membre du corps de l'Église catholique; que nulle hérésie n'a jamais été ni pu être condamnée par un jugement de l'Église universelle; qu'il n'y a même et n'y peut avoir aucun jugement ecclésiastique dans les matières de foi; qu'on n'a point droit d'exiger des souscriptions aux décrets des synodes sur la foi; qu'on se peut sauver dans les sectes les plus perverses, et même dans celle des sociniens.

1. *Jud.* 17, 18. — 2. Dim. 16.

Je ne finirois jamais si je voulois répéter toutes les absurdités qu'il a fallu dire pour sauver la Réforme de la sentence prononcée contre ceux qui font secte à part. Mais, sans avoir besoin d'en raconter le détail, elles sont toutes ramassées dans celle-ci qu'on a toujours soutenue plus ou moins dans la Réforme, et où plus que jamais on met maintenant toute la défense de la cause : que l'Église catholique, dont il est parlé dans le Symbole, est un amas de sectes divisées entre elles, qui se frappent d'anathème les unes les autres; de sorte que le caractère du royaume de Jésus-Christ est le même que Jésus-Christ a donné au royaume de Satan, ainsi qu'il a été expliqué [1].

Mais il n'y a rien de plus opposé à la doctrine de Jésus-Christ même. Selon la doctrine de Jésus-Christ, le royaume de Satan est divisé contre lui-même, et doit tomber maison sur maison jusqu'à la dernière ruine[2]. Au contraire, selon la promesse de Jésus-Christ, son Église, qui est son royaume, bâtie sur la pierre, sur la même confession de foi, et le même gouvernement ecclésiastique, est parfaitement unie : d'où il s'ensuit qu'elle est inébranlable, et que les portes de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle[3] : c'est-à-dire que la division, qui est le principe de la foiblesse, et le caractère de l'enfer, ne l'emportera point contre l'unité, qui est le principe de la force, et le caractère de l'Église. Mais tout cet ordre est changé dans la Réforme; et le royaume de Jésus-Christ étant divisé comme celui de Satan, il ne faut plus s'étonner qu'on ait dit, conformément à un tel principe, qu'il étoit tombé en ruine et désolation.

Ces maximes de division ont été le fondement de la Réforme, puisqu'elle s'est établie par une rupture universelle; et l'unité de l'Église n'y a jamais été connue : c'est pourquoi ses variations, dont nous avons enfin achevé l'histoire, nous ont fait voir ce qu'elle étoit, c'est-à-dire un royaume désuni, divisé contre lui-même, et qui doit tomber tôt ou tard : pendant que l'Église catholique, immuablement attachée aux décrets une fois prononcés, sans qu'on y puisse montrer la moindre variation depuis l'origine du christianisme, se fait voir une Église bâtie sur la pierre, toujours assurée d'elle-même, ou plutôt des promesses qu'elle a reçues, ferme dans ses principes, et guidée par un esprit qui ne se dément jamais.

Que celui qui tient les cœurs en sa main, et qui seul sait les bornes qu'il a données aux sectes rebelles, et aux afflictions de son Église, fasse revenir bientôt à son unité tous ses enfants égarés; et que nous ayons la joie de voir de nos yeux l'Israël, malheureusement divisé, se faire avec Juda un même chef.

1. Luc. XI. — 2. Matth. XVI. — 3. *Osee* I, 11.

PREMIER AVERTISSEMENT

AUX PROTESTANTS

SUR LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU

CONTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS [1].

Le Christianisme flétri et le Socinianisme autorisé par ce ministre.

MES CHERS FRÈRES,

Dieu qui permet les « hérésies [2], pour éprouver » la foi de ses serviteurs, permet aussi par la suite du même conseil, qu'il y ait des hommes hardis, artificieux, « errants, et jetant les autres dans l'erreur [3]; » qui sachent donner au mensonge de belles couleurs; que le peuple croie invincibles, parce qu'ils ne se rendent jamais à la vérité, infatigables à disputer et à écrire; et d'autant plus triomphants en apparence, qu'ils sont plus évidemment convaincus.

Mais il leur arrive, comme aux criminels, que plus ils multiplient leurs discours dans une aveugle confiance d'éblouir leurs juges, plus ils se coupent et se contredisent; ainsi en est-il de ces docteurs de mensonge, à qui saint Paul a aussi donné ce caractère, « qu'ils se condamnent eux-mêmes par leur propre jugement [4]. »

C'est ce qui paroît manifestement par les continuelles variations des hérésies, qui ne cessent de se condamner elles-mêmes en innovant tous les jours, et en tombant d'absurdités en absurdités; en sorte qu'on voit bientôt, comme d t le même saint Paul, que ceux qui en entreprennent la défense, « n'entendent, ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec assurance [5]. » En effet, plus ils sont hardis à décider, plus ils montrent qu'ils n'entendent pas ce qu'ils disent. Ce qui pousse à la fin à de tels excès, que « leur folie est connue à tous, » selon la prédication du même apôtre [6]; et c'est alors qu'on peut espérer avec lui, « qu'ils ne passeront pas plus avant, » et que l'excès de l'égarement sera la marque du terme où il devra prendre fin : « Ils n'iront pas plus loin, » dit ce grand apôtre, et ils cesseront de tromper les peuples, parce que « leur folie sera manifeste à toute la terre. »

Ne vous fâchez pas, mes frères, si j'entreprends de vous faire voir que ces caractères marqués par saint Paul, paroissent manifestement

1. Toutes les fois que Bossuet renvoie à un passage de Jurieu, il faut le chercher dans la dernière lettre citée entre parenthèses dans le texte.
2. *I Cor.* XI, 19. — 3. *II Tim.* III, 13. — 4. *Tit.* III, 11, — 5. *I Tim.* I, 7.
6. *II Tim.* III, 9.

au milieu de vous. Le seul qui s'y fait entendre depuis tant d'années, et à qui, par un si grand silence, tous les autres semblent laisser la défense de votre cause, c'est le ministre Jurieu, qui outre qu'il est revêtu de toutes les qualités qui donnent de l'autorité dans un parti, ministre, professeur en théologie, écrivain fameux parmi les siens, qui seul, par ses prétendues Lettres pastorales, exerce la fonction de pasteur dans un troupeau dispersé; ajoute à tous ces titres celui de prophète, par la témérité de ses prédictions : mais en même temps il n'avance que des erreurs manifestes; il favorise les sociniens; il autorise le fanatisme, il n'inspire que la révolte, sous prétexte de flatter la liberté; sa politique met la confusion dans tous les états : au reste, il n'y a personne contre qui il parle plus que contre lui-même, tant sa doctrine est insoutenable; et il vous pousse si loin, qu'il est temps enfin d'en revenir.

Cinq ou six avertissements semblables à celui-ci le convaincront de tous ces excès. Vous lui allez voir aujourd'hui déchirer les siècles les plus purs, flétrir le christianisme dès son origine, soutenir les sociniens, montrer le salut dans leur communion; et pour défendre la Réforme contre les variations dont on l'accuse, effacer toute la gloire de l'Église et de la doctrine chrétienne.

J'avois donné pour fondement à l'Histoire des Variations, que varier dans l'exposition de la foi, « étoit une marque de fausseté et d'inconséquence dans la doctrine exposée[1]; » que l'Église n'avoit aussi jamais varié dans ses décisions : et qu'au contraire les protestants n'avoient cessé de le faire dans leurs actes, qu'ils appellent symboliques, c'est-à-dire dans leurs propres Confessions de foi, et dans les décrets les plus authentiques de leur religion[2]. Sans qu'il soit besoin de défendre ce que j'avance sur le sujet des protestants, il faut bien que ces messieurs se sentent coupables des variations dont je les accuse; autrement il n'y auroit eu qu'à convenir avec nous de la maxime générale, et se défendre sur l'application qu'on en fait à la doctrine protestante. Mais, mes Frères, ce n'est pas ainsi qu'on procède. Ce que votre ministre trouve insupportable (*Lettre* vi), c'est que j'aie osé avancer que la foi ne varie pas dans la vraie Église, et que « la vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection[3]. » Ce ministre fait l'étonné, comme si j'avois inventé quelque nouveau prodige, et non pas répété fidèlement ce qu'ont dit nos Pères, que la doctrine catholique est celle « qui est toujours et partout : Quod ubique, quod semper : » c'est ce que disoit le docte Vincent de Lérins[4], une des lumières du quatrième siècle; c'est ce qu'il avoit posé pour fondement de ce célèbre Avertissement où il donne le vrai caractère de l'hérésie, et un moyen général pour distinguer la saine doctrine d'avec la mauvaise. Les orthodoxes avoient, comme lui, toujours raisonné sur ce beau principe, les hérétiques mêmes n'avoient jamais osé le rejeter ouvertement, et l'obscurcissoient plutôt qu'ils ne le nioient : mais lorsque je l'avance

1. Préf. des *Var.* — 2. Ibid. — 3. Ibid.
4. Vinc. Lirin., *Commonit.*, I, init.

M. Jurieu ne peut le souffrir. « Je suis, dit-il, tenté de croire que M. Bossuet n'a jamais jeté les yeux sur les quatre premiers siècles : » ce sont donc les quatre premiers siècles, c'est-à-dire le plus beau temps du christianisme, dont il entreprend de montrer que la doctrine est incertaine et variable. « Comment, poursuit-il, se pourroit-il faire qu'un homme savant pût donner une marque d'une si profonde ignorance ? » Je ne suis pas seulement dans une ignorance grossière, ma « témérité, dit-il, tient du prodige; » elle va même jusqu'à l'impiété. « On ne sait, dit-il, si l'on dispute avec un chrétien ou avec un païen : car c'est ainsi précisément que pourroit raisonner le plus grand ennemi du christianisme : » et il m'accuse d'avoir livré la religion chrétienne, « pieds et poings liés, aux infidèles, » parce que j'ai osé dire, « que la vérité venue de Dieu a eu d'abord sa perfection, c'est-à-dire qu'elle a été très-bien connue et très-heureusement expliquée d'abord. C'est le contraire de cela, continue-t-il, qui est précisément vrai : et pour le nier, il faut avoir un front d'airain, ou être d'une ignorance crasse et surprenante. » Ainsi, pour bien parler de la vérité, au gré de votre ministre, il faut dire « qu'elle n'a pas été bien connue d'abord, ni heureusement expliquée. La vérité de Dieu, poursuit-il, n'a été connue que par parcelles : » la doctrine chrétienne a été composée par pièces; elle a eu tous les changements, et le plus essentiel de tous les défauts des sectes humaines; et lui donner, comme j'ai fait, ce beau caractère de divinité, d'avoir eu d'abord sa perfection, ainsi qu'il appartenoit à un ouvrage parti d'une main divine, non-seulement ce n'est pas la bien connoître, mais encore c'est un prodige de témérité, une erreur et une ignorance jusqu'au dernier excès, et une impiété manifeste.

Mais, mes frères, prenez-y garde : ces étonnements affectés de votre ministre, ces airs de confiance qu'il se donne, et les injures qu'il dit à ses adversaires, comme s'ils n'avoient ni foi, ni raison, ni même le sens commun, sont des artifices pour vous éblouir, ou pour cacher sa foiblesse : on en a ici une preuve bien convaincante. Ce ministre, qui fait l'étonné lorsqu'on lui dit que la foi ne varie jamais, et, comme un ouvrage divin, qu'elle a eu d'abord sa perfection, ne peut ignorer que ce ne soit la doctrine commune des catholiques; et pour venir aux anciens, dont on pourroit produire une infinité de passages, il ne peut du moins ignorer cet endroit célèbre de Vincent de Lérins[1], où il dit que « l'Église de Jésus-Christ, soigneuse gardienne des dogmes qui lui ont été donnés en dépôt, n'y change jamais rien : elle ne diminue point, elle n'ajoute point; elle ne retranche point les choses nécessaires, elle n'ajoute point les superflues. Tout son travail, continue ce Père, est de polir les choses qui lui ont été anciennement données, de confirmer celles qui ont été suffisamment expliquées, de garder celles qui ont été confirmées et définies, de consigner à la postérité par l'Écriture, ce qu'elle avoit reçu de ses ancêtres par la seule tradition. » M. Jurieu reconnoît ce passage, qu'il cite lui-même avec honneur dans

1. Vinc. Lirin., *Com.*, I.

son livre de l'Unité[1]. J'aurois peut-être pu le mieux traduire; mais j'aime mieux le réciter simplement, comme il l'a lui-même traduit. « Cela est précis, dit ce ministre; et rien ne le peut être davantage : l'Église n'ajoute rien de nouveau; elle ne fait donc pas de nouveaux articles de foi. » Je l'avoue, cela est précis; mais contre lui. « Les conciles confirment, » dit-il après Vincent de Lérins, « ce qui a toujours été enseigné. » Il n'y a rien de plus précis pour démontrer que l'Église ne varie jamais dans sa doctrine. M. Jurieu n'étoit pas d'humeur à contester alors cette vérité, puisqu'il ne trouve rien à redire dans ce beau passage de Vincent de Lérins, et qu'au contraire il s'en sert pour confirmer sa doctrine.

Mais ce n'est pas assez à ce Père d'établir la même vérité que j'aie posée pour fondement : il l'établit par le même principe, qui est que la vérité venue de Dieu, a d'abord sa perfection, comme un ouvrage divin : « Je ne puis assez m'étonner, dit-il[2], comment il y a des hommes si emportés, si aveugles, si impies et si portés à l'erreur, que non contents de la règle de la foi, une fois donnée aux fidèles, et reçue de toute antiquité, ils cherchent tous les jours des nouveautés, et veulent toujours ajouter, changer, ôter quelque chose à la religion : comme si ce n'étoit pas un *dogme céleste* qui, révélé *une fois nous suffit;* mais une *institution humaine* qui ne puisse être amenée à sa perfection qu'en la réformant, ou, à dire vrai, en y remarquant tous les jours quelque défaut. » Voilà dans Vincent de Lérins un étonnement bien contraire à celui de M. Jurieu. Ce saint docteur s'étonne qu'on puisse penser à varier dans la foi : le ministre s'étonne qu'on puisse dire que la foi ne varie jamais. Le saint docteur traite d'aveugles et d'impies ceux qui ne veulent pas reconnoître que la religion soit une chose où l'on ne peut jamais ôter, ni ajouter, ni changer en quelque temps que ce soit : le ministre impute, au contraire, à aveuglement et à impiété de n'y vouloir point connoître de changement, ni de progrès. Mais afin de mieux comprendre la pensée de Vincent de Lérins, il faut encore entendre ses preuves. Pour combattre toute innovation, ou variation qui pourroit arriver dans la foi, il dit que « les oracles divins ne cessent de crier : « Ne remuez point les bornes posées par les anciens[3]; » et, « Ne vous mêlez point de juger par-dessus le juge[4]; » c'est-à-dire, visiblement, par-dessus l'Église; et il soutient cette vérité par cette sentence apostolique, « qui, dit-il[5], à la manière d'un glaive spirituel, tranche tout à coup toutes les criminelles nouveautés des hérésies : « O Timothée, gardez le dépôt[6]; » c'est-à-dire comme il l'explique, « non ce que vous avez découvert, mais ce qui vous a été confié; ce que vous avez reçu par d'autres, et non pas ce qu'il vous a fallu inventer vous-même; une chose qui ne dépend pas de l'esprit, mais qu'on apprend de ceux qui nous ont devancés; qu'il n'est pas permis d'établir par une entreprise particulière, mais qu'on doit avoir reçue de main en main par une tradition publique;

1. Tr. VII, ch. IV. pag. 626. — 2. Vinc. Lir., *Com.*, I. — 3. *Prov.* XXII, 28.
4. *Eccl.* VIII, 17. — 5. Vinc. Lir., ibid. — 6. *I Tim.*, VI, 20.

où vous devez être, non point auteur, mais simple gardien; non point instituteur, mais sectateur de ceux qui vous ont précédé; c'est-à-dire non pas un homme qui mène, mais un homme qui ne fait que suivre les guides qu'il a devant lui, et aller par le chemin battu. » Selon la doctrine de ce Père, il n'y a jamais rien à chercher ni à trouver en ce qui concerne la religion : non-seulement elle a été bien enseignée par les apôtres, mais encore elle a été bien retenue par ceux qui les ont suivis; et la règle, pour ne se tromper jamais, c'est en quelque temps que ce soit, de suivre ceux qu'on voit marcher devant soi. Voilà précisément ma proposition : il n'y a jamais rien à ajouter à la religion parce que c'est un ouvrage divin, qui a d'abord sa perfection. Loin de s'étonner, avec M. Jurieu, de ce qu'on reconnoît cette perfection de la doctrine chrétienne dès les premiers temps, ce grave auteur s'étonne de ce qu'on peut ne la pas reconnoître; et il n'y a rien, en effet, de plus étonnant que de voir des chrétiens, qu'on veut vous donner pour réformés, qui sont encore à savoir cette vérité, et à qui leur plus célèbre ministre la donne comme un prodige inouï parmi les fidèles.

Mais peut-être que ce qui manque, selon ce ministre, à la religion chrétienne, dans ses plus beaux temps, et dès les premiers siècles du christianisme, ce n'est pas des dogmes, mais des manières de les expliquer, et des termes pour les faire entendre : en sorte que la différence entre les Pères et nous, ne soit que dans les expressions; ou, si elle est dans les dogmes mêmes, ce ne sera pas dans les dogmes les plus importants. C'est ce que M. Jurieu sembloit d'abord avoir voulu dire, car il n'osoit déclarer tout ce qu'il avoit dans le cœur; mais il a bien vu que s'en tenir là, ce ne seroit pas se tirer d'affaire sur tant d'importantes variations dont les églises protestantes sont convaincues : c'est pourquoi il est contraint d'aller plus avant. Premièrement, pour les termes, il s'en fait lui-même l'objection par ces paroles : « On dira que toutes ces variations n'étoient que dans les termes, et que dans le fond l'Église a toujours cru la même chose; » mais il rejette bien loin cette réponse : « Il n'est pas vrai, poursuit-il, que ces variations ne fussent que dans les termes; car les manières dont nous avons vu que les anciens ont exprimé la génération du Fils de Dieu, et son inégalité avec son Père, donnent des idées très-fausses et très-différentes des nôtres. » Il ne s'agit donc pas de termes, mais de choses, ni de manières d'expliquer, mais du fond; ni dans une matière peu importante, mais dans la plus essentielle, puisque c'est « l'inégalité du Père et du Fils, » sur laquelle les anciens avoient des idées « si fausses et si différentes des nôtres. » C'est, en effet, par ce grand mystère, par le mystère de la Trinité, que le ministre commence à vous montrer les variations de l'Église. « Ce mystère, vous dit-il, est de la dernière importance, et essentiel au christianisme : cependant, continue ce hardi docteur, chacun sait combien ce mystère demeura *informe* jusqu'au premier concile de Nicée, et même jusqu'à celui de Constantinople. » Le mystère de la Trinité « informe ! » Mes Frères, je vous le demande; eussiez-vous cru devoir entendre cette parole d'une autre

bouche que de celle d'un socinien? Si dès le commencement on a adoré distinctement un seul Dieu en trois personnes égales et coéternelles, le mystère de la Trinité n'étoit pas informe : or, selon votre ministre, il étoit informe, non-seulement jusqu'à l'an 325, où se tint le concile de Nicée, mais encore cinquante ans après, et jusqu'au premier concile de Constantinople, qui se tint en l'an 381. Donc les premiers chrétiens dans la plus grande ferveur de la religion, et lorsque l'Église enfantoit tant de martyrs, n'adoroient pas distinctement un seul Dieu en trois personnes égales et coéternelles : saint Athanase lui-même, et les Pères de Nicée n'entendoient pas bien cette adoration; le concile de Constantinople a donné la forme au culte des chrétiens : jusqu'à la fin du quatrième siècle, le christianisme n'étoit pas formé : puisque le mystère de la Trinité, si essentiel au christianisme, ne l'étoit pas : les chrétiens versoient leur sang pour une religion encore informe, et ne savoient s'ils adoroient trois dieux ou un seul Dieu.

Pour prouver ce qu'il avance, le ministre fait enseigner aux Pères des premiers siècles « que le Verbe n'est pas éternel en tant que Fils; qu'il étoit seulement caché dans le sein de son Père, comme sapience, et qu'il fut comme produit, et devint *une personne distincte* de celle du Père, peu devant la création, et qu'ainsi la trinité des personnes *ne commença* qu'un peu avant le monde. » Il n'y a personne qui n'ait ouï parler de l'hérésie des sabelliens qui ne faisoient du Père et du Fils qu'une seule et même personne, et qui par là anéantissoient jusqu'au baptême; on sait combien cette hérésie fut détestée : mais elle étoit véritable jusqu'au moment que le monde fut créé. « Telle étoit, du moins selon M. Jurieu, la théologie des anciens, celle de l'Église des trois premiers siècles sur la Trinité, celle d'Athénagoras, contemporain de Justin, martyr, qui écrivoit quarante ans après la mort des derniers apôtres; celle de Tatien, disciple de Justin, martyr : et il est clair que le disciple avoit appris cela de son maître; » c'étoit la foi des martyrs, et c'étoit en cette foi qu'ils versoient leur sang.

C'est aussi en conséquence de cet aveu que le ministre est contraint de dire qu'une si insigne variation dans la doctrine de l'Église, « n'est pas essentielle ni fondamentale. » Ce n'est pas une erreur fondamentale de dire que le Fils de Dieu n'est pas de toute éternité une personne distincte de celle du Père, et que cette distinction de personnes entre le Père et le Fils, et enfin, pour trancher plus net, la trinité des personnes, non-seulement a commencé, mais encore n'a commencé qu'un peu avant la création du monde; en sorte que l'univers est presque aussi ancien que la Trinité qui l'a fait, et que ce qui est adoré comme Dieu par les chrétiens, est nouveau.

Je n'ai pas besoin de remarquer ici l'avantage que cette doctrine donne aux ariens et aux sociniens : le ministre l'a bien senti; mais il s'en sauve d'une étrange sorte : « C'est, dit-il, que les ariens faisoient le Fils produit du néant, sans rien reconnoître d'éternel en lui, ni l'essence, ni la personne; » et les anciens le faisoient produit de la substance du Père, et de même substance avec lui : « seulement, poursuit le ministre, ils vouloient que la génération de la *personne* se fût faite

au commencement du monde; » et ce monstre de doctrine, selon lui, n'a rien qui combatte l'essence du christianisme; c'est pas là « une variation essentielle et fondamentale. » On peut être un vrai chrétien, et dire qu'une personne divine, et, en un mot, ce qui est Dieu, et vrai Dieu, autant que le Père, a commencé.

Mais la cause qu'il attribue à cette erreur des anciens, est pire que leur erreur même; car leur erreur, poursuit le ministre, « venoit en partie d'une méchante philosophie, parce qu'ils n'avoient pas une juste idée de l'immutabilité de Dieu. » En effet, puisqu'il survenoit à Dieu quelque chose, et encore quelque chose de substantiel, une nouvelle génération et une nouvelle personne qui n'y avoit point été de toute éternité, la substance de Dieu se changeoit et s'altéroit avec le temps. Ainsi ce qu'on croit Dieu est nouveau, et ne prévient la créature que de quelques heures : ce qui n'est pas seulement, comme l'avoue le ministre, « n'avoir pas une juste idée de l'immutabilité de Dieu, » mais la détruire en termes formels : de sorte que tout le secours que donne votre ministre aux chrétiens des trois premiers siècles, pour les distinguer des ariens, c'est de les faire plus impies; puisque c'est une impiété beaucoup plus grande d'ôter à Dieu l'immutabilité de son être, qui étoit connue même des philosophes, que de lui ôter seulement avec les ariens la personne de son Fils, bien moins nécessaire à connoître la perfection de son être, que son immutabilité, sans quoi on ne peut pas même le concevoir comme Dieu.

L'eussiez-vous cru, mes chers frères, qu'on dût jamais vous débiter cette doctrine dans des lettres qu'on ose nommer Lettres pastorales? Est-ce un pasteur qui écrit ces choses, ou bien un loup ravissant, qui vient ravager le troupeau? N'est-il pas temps de vous réveiller, lorsque celui qui fait parmi vous le docteur et le prophète, et à qui vous avez remis la défense de votre cause, en vient à cet excès d'égarement, de ne distinguer les chrétiens des trois premiers siècles, et les martyrs mêmes d'avec les ariens, qu'en les faisant plus impies, qu'en leur faisant rejeter non-seulement le dogme le plus essentiel du christianisme, qui est l'éternité du Fils de Dieu, mais encore ce que les païens n'ont pu méconnoître, l'immutabilité de l'Être divin; de sorte que les saints docteurs, en perdant la foi, n'aient pu même retenir les restes de la lumière naturelle que les philosophes païens avoient conservée?

Et celui qui vous annonce de tels prodiges, loin d'en rougir, s'en glorifie. « Je me suis, dit-il, un peu étendu à expliquer la théologie de l'Église des trois premiers siècles sur la Trinité, parce que je n'ai trouvé aucun auteur, jusqu'ici, qui l'ait bien comprise. » C'est la lumière de notre siècle : il se vante de découvrir, dans la théologie des trois premiers siècles, ce que personne n'avoit compris avant lui. Mais encore, qu'a-t-il découvert dans leur théologie? Il y a découvert ce grand mystère que Dieu n'étoit pas immuable, et qu'un Dieu n'étoit pas éternel. Voilà la belle découverte de ce grand personnage M. Jurieu : c'estpour cela qu'il nous vante sa grande science, et qu'il « avertit l'évêque de Meaux, qu'un évêque de cour comme lui, et les autres, dont le métier n'est pas d'étudier, devroient un peu ménager ceux qui

n'ont point d'autre profession (*lettre* VIII). » C'est dommage, en effet, qu'on ne se tait pas par toute la terre, pour laisser M. Jurieu écrire tout seul, afin que toute la chrétienté apprenne cette merveille : que les siècles les plus voisins des apôtres, où est la force et la gloire du christianisme, ne croyoient pas Dieu immuable, ni la génération de son Fils éternelle, et que cette erreur est de celles qui ne sont « ni essentielles, ni fondamentales. »

Si cette horrible flétrissure du christianisme, si une corruption si manifeste de la foi n'est pas l'accomplissement de ce que dit l'Apôtre sur les hérétiques, que, « leur folie sera connue de tous[1], » je ne sais plus quand il le faut attendre. Mais votre docteur continue : « et il est vrai, poursuit-il (*lettre* VI), que les anciens, jusqu'au quatrième siècle, ont eu une autre fausse pensée au sujet des personnes de la Trinité : c'est qu'ils y ont mis de l'inégalité. » Ils n'ont donc pas adoré en un seul Dieu trois personnes égales : ils ont adoré le Fils comme Dieu; mais ils ne l'ont pas connu comme étant égal à son Père. Un Dieu n'est pas égal à un Dieu : il y a de l'imperfection, puisqu'il y a de l'inégalité dans ce qui est Dieu : on peut concevoir un Dieu qui n'est pas parfait. Voilà les prodiges qu'on vous enseigne; voilà, dit votre ministre, ce que croyoient les martyrs et les siècles les plus purs. Que reste-t-il à conclure, sinon que les ariens raisonnoient mieux, et avoient une doctrine plus pure sur la divinité, que les docteurs de l'Église?

Mais remarquez, mes chers frères, que non content d'attribuer de tels prodiges aux siècles les plus purs de la religion, votre docteur est encore contraint de dire, comme vous venez de l'entendre, que ces prodiges ne sont pas contraires aux fondements de la foi; car l'erreur des anciens, dit-il, « n'est ni essentielle ni fondamentale : » et il faut bien qu'il en parle ainsi, à moins de condamner l'ancienne Église, lorsqu'elle enfantoit les martyrs, et de dire qu'elle étoit Église sans avoir les fondements de la foi. Triomphez donc, ariens et sociniens : on peut, sans blesser l'essence de la piété, dire que la personne du Fils de Dieu n'est pas éternelle, qu'il est engendré dans le temps, qu'il n'est pas égal à son Père. Mais triomphez en particulier, ô sociniens, qui osez dire qu'il arrive à l'être de Dieu quelque chose de nouveau : M. Jurieu vous donne les mains, puisqu'il avoue qu'on peut croire, sans blesser le fond de la piété, non pas qu'il survient à Dieu des accidents, comme à nous, et de nouvelles pensées, ce qui autrefois faisoit horreur, mais, ce qui est beaucoup pis, qu'il change dans la substance, et qu'une personne divine commence d'être : non-seulement, on peut le croire, sans aucun péril de son salut, mais on l'a cru autrefois, et c'étoit la foi des martyrs.

Je ne m'étonne pourtant pas que ce ministre parle ainsi, après avoir vu, non ce qu'il tolère dans les autres, mais ce qu'il enseigne lui-même. Car en parlant de Tertullien et de son livre contre Praxéas : « Là il explique, dit-il, la génération du Fils, comme nous, par l'en-

1. II Tim. III, 9.

tendement divin, qui, en se comprenant et s'entendant lui-même, a fait son image et son Verbe qui est son Fils : cela va bien jusque-là. » Remarquez, mes frères, ce blasphème : Dieu a fait son Fils. Que disoient de pis les ariens? mais le ministre l'approuve : « Tertullien, dit-il, l'entend comme nous, et cela va bien jusque-là. » Cela va bien de dire que Dieu fait son Fils; et que celui par qui Dieu a fait toutes choses, est lui-même au nombre des choses faites. Un homme qui ne rougit pas de se donner pour savant, tombe dans une erreur qu'un théologien de quatre jours auroit évitée; et vous ne voyez pas encore que ce téméraire théologien, dans les embarras où le jette la défense de votre cause, hasarde tout, et que l'heure est venue, où, comme disoit l'Apôtre, la folie de vos docteurs doit être connue de tout l'univers.

Il n'est pas ici question d'expliquer le sentiment de Tertullien : d'autres docteurs et des protestants l'ont fait devant nous, et ont très-bien justifié qu'il n'a jamais dit absolument que le Fils de Dieu eût été fait; ni autrement qu'il est écrit du Père même, « qu'il a été fait notre refuge, et le refuge du pauvre[1]. » Mais quand Tertullien se seroit trompé, selon M. Jurieu, avant que la foi de la Trinité eût été « formée; » maintenant que de son aveu elle a reçu sa forme, falloit-il encore errer avec lui, et mettre le Fils de Dieu au rang des choses faites; et on lui laisse dire parmi vous toutes ces choses. Il n'en est pas moins ministre, pas moins professeur en théologie. Il adresse toutes ces erreurs à tous ses frères, sous le titre le plus vénérable que pût prendre un vrai pasteur, sans que personne le contredise. Il a trouvé parmi vous des contradicteurs sur ses prétendues prophéties : on l'a traité sur cela de visionnaire; on s'est moqué de ce qu'il a dit sur ces prétendus prophètes de Vivarais et du Dauphiné, où toute la marque de l'Esprit de Dieu est de se laisser tomber par terre, et de crier de toute leur force, en fermant les yeux et faisant semblant de dormir. On lui a reproché publiquement qu'en autorisant ces illusions, il autorisoit la tromperie et le fanatisme, et exposoit le parti protestant à la risée de tout l'univers : on ne l'a pas épargné sur toutes ces choses. Il attaque le fondement de la foi; il impute à l'ancienne Église, dès l'origine du christianisme, des erreurs essentielles sur la Trinité; il les tolère, il les approuve, il les adopte : cependant on ne lui dit mot sur tout cela; et ses Lettres pastorales courent l'univers sans être, je ne dis pas notées par les Églises, mais reprises par aucun particulier : tant le soin de l'orthodoxie, si je puis parler de la sorte, est abandonné parmi vous. Vos gens, délicats sur l'esprit, craignent qu'on ne leur impute des visions et des foiblesses, et ils ne craignent pas qu'on leur impute des erreurs.

Si les anciens ont été si aveugles dans le mystère de la Trinité, ils n'auront pas mieux entendu celui de l'incarnation, dont la Trinité est le fondement : aussi votre ministre vous enseigne-t-il « que les anciens docteurs, et surtout ceux du troisième siècle, et même ceux du quatrième, ont mêlé d'épaisses ténèbres les lumières qu'ils avoient sur ce mystère; qu'ils ont confondu le Fils et le Saint-Esprit; qu'ils nous

1. *Ps.* IX, 10.

ont fait un Dieu *converti en chair*, selon l'hérésie qu'on a attribuée à Eutychès; et que ce n'est que par la voie des longues contentions, qu'enfin cette vérité venue de Dieu est arrivée à la perfection : » de sorte que loin d'y être d'abord, comme sont les œuvres où Dieu met la main d'une façon particulière, à peine y étoit-elle après quatre siècles.

Comment les anciens auroient-ils compris les vérités particulières au christianisme, puisque même ils ont ignoré ce que la raison naturelle a enseigné aux gentils? Écoutez parler votre ministre : « Je voudrois bien, poursuit-il[1], que l'évêque de Meaux me prouvât cette maxime (que la vérité venue de Dieu ne peut souffrir de variations, et qu'elle atteint d'abord toute sa perfection) seulement dans le dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout sage, tout bon, infini, et infiniment parfait. » Avons-nous bien entendu? Quoi! ce n'est plus l'immutabilité de l'être divin que ce ministre fait ignorer aux premiers chrétiens; c'est encore tous les autres attributs divins que nous venons de nommer. Répétons encore ces paroles, de peur de nous être trompés en lui faisant dire des nouveautés si étranges : « Je voudrois bien que l'évêque de Meaux me prouvât cette maxime (que la vérité arrive d'abord à sa perfection), seulement dans le dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout sage, tout bon, infini et infiniment parfait. Il n'y a point d'endroit, continue-t-il, où les Pères de l'Église auroient dû être plus uniformes et plus exempts de variations que celui-là; puisque c'est celui qu'ils devoient savoir le mieux, s'y exerçant perpétuellement dans leurs disputes contre les païens: » cependant ils ne le savoient qu'imparfaitement; car, poursuit-il, « combien trouve-t-on dans ces dogmes de variations et de fausses idées? » Ainsi l'unité de Dieu, qui étoit le dogme le plus éclatant du christianisme, n'étoit qu'imparfaitement connue par les fidèles des trois premiers siècles. Il le faut bien, puisqu'ils adoroient comme Dieu le Père, la personne du Fils et le Saint-Esprit, qui ne lui étoit, ni égal, ni coéternel; ce n'étoit donc pas un même Dieu, puisque Dieu ne peut être inégal à soi-même. Les chrétiens, qui faisoient semblant de tant détester la multiplicité des dieux, en avoient trois bien comptés dans les premiers siècles; et afin de ne point errer sur ce seul article, selon eux, « la bonté de Dieu étoit un accident, comme la couleur; la sagesse de Dieu n'est pas sa substance : » et ce n'étoit pas seulement la pensée d'Athénagoras et de Tertullien; « c'étoit, dit-il, la théologie du siècle. » On ne croyoit pas « que Dieu fût partout, ni qu'il pût être en même temps dans le ciel et dans la terre : la plupart des anciens ont cru Dieu corporel et étendu, comme Tertullien; » afin que les sociniens, qui ont de Dieu cette basse idée, aient pour garants « la plupart » des saints docteurs. Quel prodige ne peut-on donc pas soutenir par l'autorité de l'Église primitive? et il ne faut pas s'en étonner, « puisqu'on y représentoit Dieu muable et divisible, changeant ce germe de son Fils en une personne, et divisant une partie de sa substance pour son Fils, sans la détacher de

1. Pag. 46.

soi. » Qui peut dire que Dieu est muable et divisible, peut lui attribuer toutes les passions, tous les défauts, et même tous les vices, avec les païens. S'il peut changer et devenir ce qu'il n'étoit pas, il n'est plus *celui qui est*, il tient plus du néant que de l'être : il n'est plus la vérité même, la sainteté même; et il peut perdre tout ce qu'il peut acquérir : ainsi on peut lui ôter non-seulement son Fils et son Saint-Esprit, mais encore tous ses attributs et son propre être. C'est où vous conduit votre ministre; et il conclut cet étrange discours, en disant, « que cette belle et juste idée que nous avons aujourd'hui de l'Être parfait, quoique vérité venue de Dieu, n'a pas atteint toute sa perfection d'abord. »

Vous l'entendez, mes chers frères, l'idée de l'Être parfait est une idée d'aujourd'hui. Quand Tertullien a dit que Dieu étoit « le souverain grand, et par là unique, sans pouvoir avoir son égal, autrement qu'il ne seroit point Dieu[1]; » quand tous les Pères des premiers siècles, aussi bien que de tous les autres, ont soutenu aux païens la même chose; quand ils leur ont prouvé mille et mille fois l'unité de Dieu par la souveraineté et la singularité de sa perfection; quand ils ont dit que jamais nul n'avoit prononcé le nom de Dieu qu'en y attachant l'idée de la perfection, ils n'étoient pas entendus, et ils ne s'entendoient pas eux-mêmes : selon M. Jurieu, cette idée que nous avons « aujourd'hui, » n'est pas celle de l'antiquité; et il semble que ce ministre ne l'auroit pas eue, ou n'y auroit pas fait d'attention, si un philosophe moderne n'étoit venu lui apprendre que l'idée de Dieu étoit jointe à celle de l'Être parfait.

Quoi qu'il en soit, il est certain, selon lui, que les Pères, et même ceux des trois premiers siècles, ne l'avoient pas non plus que celles de l'éternité et de l'immutabilité de l'être de Dieu, ni des personnes divines, et les autres que nous avons vues. C'est ce que dit ce ministre dans la sixième lettre de cette année, qui est la première qu'il a opposée à l'Histoire des Variations. La seconde, qui est en ordre la septième, n'est pas moins pleine d'erreurs et d'égarements. Il la commence en répétant « qu'il y a trois vérités essentielles et fondamentales, imparfaitement expliquées par les plus anciens docteurs de l'Eglise, la trinité des personnes, l'incarnation de la seconde, et l'idée d'un Dieu unique, qui est l'être infiniment parfait (*Lettre* VII); » et l'on a vu que ce qu'il appelle explication imparfaite de ces dogmes, c'étoit les anéantir tout à fait, et établir en termes formels des dogmes contraires. Il est bien aisé de comprendre que le reste ne se soutient plus, après qu'on a renversé ces fondements. Aussi étoit-ce « l'opinion constante et régnante dans ces premiers siècles de l'Église, que Dieu avoit abandonné le soin de toutes les choses qui sont au-dessous du ciel, sans en excepter même les hommes, et ne s'étoit réservé la providence immédiate que des choses qui sont dans les cieux. » Ainsi la providence particulière tant célébrée dans l'Écriture, et poussée par Jésus-Christ même jusqu'au moindre de nos cheveux, étoit oubliée par les chré-

[1] Lib. I *adv. Marcion.*, c. III.

tiens, quoiqu'elle fût si sensible, que les philosophes platoniciens et stoïciens, mieux instruits que les chrétiens et que les martyrs, la reconnussent. O Dieu! quelle patience faut-il avoir pour entendre dire des choses si fausses et si avantageuses, non-seulement aux sociniens, mais encore à tout le reste des libertins et des impies! Ce n'est pas tout: « La grâce, qu'on regarde aujourd'hui, avec raison, comme l'un des plus importants articles de la religion chrétienne, étoit entièrement *informe* jusqu'au temps de saint Augustin. Avant ce temps les uns étoient stoïciens et manichéens, d'autres étoient purs pélagiens; les plus orthodoxes ont été semi-pélagiens. » Quoi! même sans en excepter saint Cyprien, tant cité par saint Augustin contre ces hérétiques [1]; quoiqu'il ait dit en trois mots tout ce qu'il falloit pour les confondre, en disant si précisément, et en prouvant avec tant de force « qu'il ne faut se glorifier de rien, parce que nul bien ne vient de nous? » Les autres Pères n'en ont pas moins dit: et néanmoins, dit notre ministre, « tous en général ont discouru sur cette matière d'une manière à faire voir qu'ils n'y avoient fait aucune attention, » quoique ce soit le fondement de la piété et de l'humilité chrétienne, « et n'avoient pas étudié l'Écriture là-dessus. » Mais quoique saint Augustin et les conciles de son temps eussent fait sur ce sujet, selon le ministre même, des décisions si justes, on n'a pas laissé de varier: « dans le sixième siècle et dans les suivants, l'Église romaine devint quasi pélagienne, » pendant que le pape saint Grégoire, un si fidèle disciple de saint Augustin, y présidoit: « l'article de la satisfaction de Jésus-Christ, celui de la justification et celui du péché originel, » sont mal enseignés par les anciens Pères: « le péché originel est conçu comme l'un des importants articles de la religion chrétienne; » cependant le ministre « me défie de lui faire voir cette importante vérité dans les Pères qui ont précédé saint Augustin, toute formée, toute conçue, comme elle a été depuis; » encore qu'il sache bien, pour ne pas citer ici tous les auteurs, qu'on la trouve dans un concile tenu par saint Cyprien [2] aussi constamment et aussi clairement posée que dans saint Augustin même; et que sur ce fondement du péché originel on y établisse la nécessité du baptême des petits enfants, en termes aussi forts qu'on l'a fait dans les conciles de Milève et de Carthage.

Mais il ne s'agit pas ici de soutenir la doctrine de l'Église, il s'agit de manifester aux yeux du monde la basse idée que l'on en a dans la Réforme. « S'il y a, poursuit le ministre, quelque doctrine importante dans toute la religion, et qui soit clairement enseignée dans l'Écriture, c'est celle de la satisfaction de Jésus-Christ, qui a été mis en notre place et qui a souffert les peines que nous avons méritées. Ce dogme si important et si fondamental est demeuré *si informe* jusqu'au quatrième siècle, qu'à peine peut-on rencontrer un ou deux passages qui l'expliquent bien. » On trouve même dans saint Cyprien des choses

1. Lib. *De dono persev.*, c. XIX, n. 48; *Cont. Jul.*, liv. I, n. 22; et alibi II, n. 25; *ad Bonif.*, lib. IV, c. 8 et seq., n. 25; et alibi, t. X; S. Cypr., *Testim.*, lib. III, c. IV, edit. Baluz., p. 305.
2. Epist. ad fid. *De infant. baptiz.*, pag. 97.

« très-injurieuses à cette doctrine; et pour la justification, les Pères n'en disent rien; ou ce qu'ils en disent est faux, mal digéré et imparfait. » Ainsi, de tous les articles qui servent de fondement à la piété, il ne s'en est trouvé aucun où la foi des trois premiers siècles ait été pure: que dis-je? aucun où il n'ait régné des erreurs essentielles: et ce n'étoit pas seulement trois ou quatre auteurs qui se trompoient; le ministre répète encore que « c'étoit la théologie du siècle, » dont il rend cette raison: que « dans un temps où le savoir étoit rare entre les chrétiens, deux ou trois savants entraînoient la foule dans leurs opinions; » tant le fondement de la foi étoit foible et mal établi: en sorte que la théologie de ces siècles étoit non-seulement « imparfaite et flottante, » mais encore pleine d'erreurs capitales, sur tous les articles qu'on vient de voir, quoique ce soient sans difficulté les plus essentiels du christianisme.

Il ne faut pas s'en étonner: « C'est, dit le ministre, que la vérité n'a pris sa dernière forme que par une très-longue et très-attentive lecture de l'Écriture sainte; et, poursuit-il, il ne paroît pas que les anciens docteurs des trois premiers siècles s'y soient beaucoup attachés. » O Dieu, encore un coup, est-il bien possible que ces saints docteurs, un saint Justin, un saint Irénée, un saint Clément d'Alexandrie, un saint Cyprien, tant d'autres qui passoient les jours et les nuits à méditer l'Écriture sainte, dont leurs écrits ne sont qu'un tissu; qui en faisoient toutes leurs délices, et y trouvoient leur consolation durant tant de persécutions, ne s'y soient point attachés, ou qu'ils n'y aient point vu le mystère de la piété qu'on prétend y être si clair, qu'il ne faut à présent aux plus ignorants, aux artisans les plus grossiers, aux plus simples femmes, qu'ouvrir les yeux pour l'y trouver! C'est ainsi qu'on parle de ceux qui ont fondé après les apôtres l'Église chrétienne, non-seulement par leurs prédications et par leurs travaux, mais encore par leur sang. Non-seulement le savoir étoit rare parmi eux, comme on vient d'entendre, quoiqu'il y eût alors tant de philosophes, tant d'excellents orateurs, tant de doctes jurisconsultes, et en un mot tant de grands hommes de toutes les sortes, qui embrassoient le christianisme avec connoissance de cause: mais ce qu'il y a de plus étrange, c'étoit le savoir qui regardoit la religion et l'Écriture elle-même qui « étoit rare alors, » même parmi ceux qu'on regardoit comme les docteurs. « Ils sortoient, dit votre ministre, des écoles des platoniciens; ils étoient pleins de leurs idées; et ils en ont rempli leurs ouvrages, au lieu de s'attacher uniquement aux idées du Saint-Esprit. »

Il faut ici se souvenir que lorsque l'on accuse la théologie des anciens d'être imparfaite et sans forme, il ne s'agit pas seulement de certaines expressions précises qu'on a opposées depuis aux subtilités et aux faux-fuyants des hérétiques; il s'agit du fond de la doctrine, puisque le ministre soutient, comme on a vu, qu'on alloit jusqu'à détruire l'éternité et la trinité des personnes divines, l'immutabilité, la spiritualité, l'immensité, l'unité et la perfection de l'être divin; l'incarnation de Jésus-Christ, la corruption aussi bien que la réparation de notre nature, la providence, la grâce, jusqu'à être stoïcien et manichéen,

ou pélagien et demi-pélagien : je dis même « les plus orthodoxes, » en sorte qu'il n'y avoit aucune partie du mystère et de la doctrine de Jésus-Christ, je ne dis pas qui fût demeurée en son entier, mais qui ne fût pas altérée dans son fond. C'est ainsi que la Réforme se défend. Attaquée dans ses variations, elle ne peut se défendre qu'en accusant l'antiquité, et surtout les trois premiers siècles, non-seulement de la plus grossière ignorance, mais encore des erreurs les plus capitales. M. Jurieu est l'auteur d'une si belle défense : au moins, dit-il, nous ne péririons pas tout seuls ; nous nous sauverons par le nom et la dignité de nos complices ; et s'il faut que la Réforme soit convaincue d'instabilité, et par là de fausseté manifeste, elle entraînera tous les siècles précédents, et même les plus purs, dans sa ruine. N'importe que les sociniens gagnent leur cause : ils nous sont moins odieux que les papistes; et puisqu'il nous faut périr, périssent avec nous les plus saints de tous les Pères, et périsse, s'il le faut ainsi, toute la gloire du christianisme.

Nous avons observé ailleurs [1] ce que ce ministre téméraire dit des Pères de ces trois siècles : que « c'étoient de pauvres théologiens qui ne marchoient que rez-pied rez-terre [2]; » il n'excepte que le seul Origène, c'est-à-dire de tous ces docteurs celui dont les égarements sont les plus fréquents, et il laisse dans l'ordure et dans le mépris saint Justin, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, un si sublime théologien ; saint Cyprien, un si grand évêque et un martyr si illustre ; Tertullien, un prêtre si docte et si vénérable, tant qu'il demeura dans le sein de l'Église ; saint Ignace même, et saint Polycarpe, disciples de saint Pierre et de saint Jean, et toutes les autres lumières de ces temps-là. Encore si ces « pauvres théologiens » n'étoient qu'ignorants, quoique ce soit un grand crime à des docteurs d'avoir si profondément ignoré les principes de la piété ; mais, pour comble d'ignominie, il leur faut attribuer des erreurs plus grossières et plus impies que celles des païens mêmes : et ceux qui ne se défendent que par de si grands outrages envers le christianisme osent encore se glorifier d'en être les réformateurs, et les seuls restaurateurs de la piété.

Mais ce n'est pas là tout le mal : en sortant de cette ignorance et de ces erreurs capitales des trois premiers siècles, et en venant au quatrième qui est le siècle de lumière, on n'en vaut pas mieux. On retombe en ce moment dans l'idolâtrie, et dans une idolâtrie la plus dangereuse de toutes, aussi bien que la plus grossière et la plus maligne, puisque c'est l'idolâtrie antichrétienne, où, sous le nom des saints, on rétablit les faux dieux et tout le culte des païens [3]. Oui, dit-on, c'est en sortant des trois premiers siècles, si grossiers et infectés de tant d'erreurs, qu'aussitôt on est replongé dans une si détestable idolâtrie; et ces grandes lumières du quatrième siècle, ces grands hommes, sous qui on avoue que la théologie chrétienne a du moins pris à la fin sa dernière forme, saint Basile, saint Ambroise, saint

1. *Apoc.*, Avert. — 2. Jur., *Acc. des Proph.*, 2 part., pag. 333.
3. *Apoc.*, Avert.

Grégoire de Nazianze et saint Augustin, qui seul, dit-on, « renferme plus de théologie dans ses écrits que tous les Pères des premiers siècles » fondus ensemble, sont les auteurs de ce culte impie et de cette idolâtrie antichrétienne.

Ce ne sont point ici des conséquences que nous tirions de la doctrine de votre ministre : nous avons produit ailleurs ses termes exprès[1], où il dit que tous ces grands hommes du quatrième siècle y ont fait régner l'idolâtrie; « qu'ils ont été séduits par les esprits abuseurs, pour rétablir le culte des démons[2]; » et enfin, que c'est sous eux que se sont formés l'impiété, les blasphèmes, les persécutions, et, pour tout dire en un mot, les idolâtries de l'Antechrist.

C'est ce que j'appellerois, si je le voulois, des prodiges de témérité, d'impiété, d'ignorance; et je ferois retomber sur le ministre tous les outrages dont il me charge pour avoir dit seulement que la vérité chrétienne, comme un ouvrage divin, a eu d'abord sa perfection. Je pourrois dire à juste titre, qu'on ne sait si on a affaire à un chrétien ou à un païen, lorsqu'on entend ainsi déchirer le christianisme, sans l'épargner dans ses plus beaux jours. Mais laissant à part toutes exagérations, considérons de sang-froid la constitution qu'on veut donner à l'Église chrétienne. Les derniers siècles, depuis mille ans, sont le règne de l'Antechrist. Autrefois les protestants vantoient du moins le quatrième, comme le plus éclairé, et ils ne peuvent encore lui refuser cet honneur : mais cependant c'est la source de l'idolâtrie antichrétienne; c'est là qu'elle s'est formée, c'est là qu'elle règne. La Réforme poussée dans ce siècle, vouloit, ce semble, se faire un refuge dans les siècles des martyrs; et maintenant ce sont les plus infectés d'ignorance et d'erreurs : je dis même dans les points les plus essentiels; et dans le fond de la piété. Où est donc cette Église de Jésus-Christ contre laquelle « l'enfer ne devoit pas prévaloir[3]? » où est cet ouvrage des apôtres dont Jésus-Christ avoit dit : « Je vous ai choisis et je vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure[4]? » Cependant tout tombe, tout est renversé aussitôt après les apôtres.

Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que même en se redressant on laissoit en son entier la plus grande partie de l'erreur. Le mystère de la Trinité étoit encore « informe » au concile de Nicée, comme on a vu, et « jusqu'au concile de Constantinople, » qui est le second général; le mystère de l'incarnation n'a été formé que par de longues disputes avec les ariens, les nestoriens et les eutychiens, et ainsi il ne l'étoit pas au second concile général. Le sera-t-il du moins dans le troisième, qui est celui d'Éphèse, où, après la défaite des ariens, on triompha de Nestorius, ennemi de l'incarnation? Non, il faut encore essuyer les disputes avec Eutychès. La perfection de ce mystère étoit réservée au concile de Chalcédoine et au pape saint Léon, quoique ce soit l'Antechrist. Mais le concile d'Éphèse a-t-il du moins expliqué en

1. *Apoc.* Avert. — 2. Ibid. — 33. Matth. XVI, 18.
4. Joan. XV, 16.

termes convenables le mystère de l'incarnation contre Nestorius, qui le détruisoit? On avoit cru jusqu'ici que ce saint concile de deux cents évêques assemblés de toute la terre, et auquel tout le reste de l'univers donnoit son consentement, avoit parlé convenablement contre cette erreur, en décidant que la sainte Vierge étoit vraiment mère de Dieu; car il n'y avoit rien de plus précis pour faire voir que Jésus-Christ étoit né Dieu, également Fils de Dieu et fils de Marie : ce qui ne laissoit aucune évasion à ceux qui divisoient sa personne, et ne vouloient pas avouer qu'un « enfant de trois mois » fût « Dieu. » C'étoit donc là de ces expressions inspirées de Dieu à son Église, comme le consubstantiel, comme les autres que tous les siècles suivants ont révérées. Mais écoutons M. Jurieu, l'arbitre des chrétiens et le censeur souverain des premiers conciles œcuméniques : « Ce fut, dit-il (*Lettre* XVI), aux docteurs du cinquième siècle une témérité malheureuse d'innover dans les termes, » en appelant la sainte Vierge « mère de Dieu; » terme qui n'étoit point « dans l'Écriture : » au lieu de se contenter de l'appeler « avec l'Écriture, mère de Jésus-Christ. » Le ministre continue : « Aussi Dieu n'a-t-il pas versé sa bénédiction sur la fausse sagesse de ces docteurs : au contraire, il a permis que la plus criminelle et la plus outrée de toutes les idolâtries de l'antichristianisme ait pris son origine de là; » il veut dire la dévotion à la sainte Vierge. Mais il faut bien avouer qu'elle étoit devant ce concile, puisque l'Église où il étoit assemblé, et qui sans doute étoit bâtie avant qu'il se tînt, s'appeloit Marie[1], du nom de cette mère vierge, et que longtemps avant ce concile, saint Grégoire de Nazianze avoit raconté qu'une martyre du troisième siècle « avoit prié la sainte Vierge Marie d'aider une vierge qui étoit en péril[2]. » Le ministre devroit donc dire, selon ses principes, que ce fut en punition de cette idolâtrie du quatrième siècle, que Dieu livra le cinquième qui la suivit, à la téméraire entreprise d'appeler Marie, mère de Dieu. Mais quelle est donc cette faute des Pères du concile d'Éphèse, si hautement censurée par votre ministre? est-ce que la bienheureuse Vierge n'est pas en effet mère de Dieu? Le ministre n'ose le dire. C'est donc à cause que cette expression, si propre à confondre l'erreur qui partageoit Jésus-Christ, n'étoit pas dans l'Écriture. A ce coup, que deviendra l'*homoousios* de Nicée et le *Deus de Deo* du même concile? Il deviendra, ce que dit Calvin[3], une expression dure qu'il eût fallu supprimer; puisque même, selon cet auteur[4], le Fils de Dieu est « Dieu lui-même » comme son Père, et n'en reçoit pas l'essence divine. C'est ainsi que ces téméraires censeurs méprisent les plus saints conciles et toute l'antiquité ecclésiastique. Le concile d'Éphèse ne leur est plus rien; celui de Nicée n'est pas plus ferme : en méprisant les expressions propres et précises, qui servoient de barrière aux dogmes contre les fuites et les équivoques des hérétiques, ils ouvrent la voie aux sociniens. En effet, ces téméraires doc-

1. *Concil. Ephes.*, act. I; Labb., tom. III, col. 445.
2. Orat. in Cypr. et Just., tom. I, pag. 279.
3. *Opusc. explic. perfid. Valent gent.*, p. 173, 681.
4. Ibid., 665, 672, etc.; I *Instit.*, n. 13, 19; etc.

teurs n'épargnent rien. Ils nous ont fait un christianisme tout nouveau, où Dieu n'est plus qu'un corps, où il ne crée rien, ne prévoit rien que par conjectures, comme nous; où il change dans ses résolutions et dans ses pensées; où il n'agit pas véritablement par sa grâce dans notre intérieur; où Jésus-Christ n'est qu'un homme; où le Saint-Esprit n'est plus rien de subsistant; où pour la grande consolation des libertins l'âme meurt avec le corps, et l'éternité des peines n'est qu'un songe plein de cruauté. Tel est ce nouveau christianisme que Socin et ses sectateurs ont introduit. Vous vous écriez avec raison contre ces blasphèmes : mais ces subtils adversaires ne s'étonnent pas de vos cris. Pourquoi se tant récrier? vous diront-ils : vos ministres sont pour nous; vous leur avez vu attribuer aux premiers docteurs de l'Église la partie la plus importante des dogmes qui vous font peine dans notre doctrine. Dieu change, Dieu est un corps; le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des choses subsistantes de toute éternité; la grâce et le péché originel sont des dogmes que les premiers siècles ne connoissoient pas : c'est ce que nous avons déjà gagné de l'aveu de vos ministres. Vous vous accoutumerez peu à peu à tout le reste de nos dogmes, et alors la réformation sera vraiment accomplie. Vous le savez : c'est ainsi qu'ils parlent; mais que leur répondrez-vous selon les principes de votre ministre? Pendant qu'ils abusent de l'Écriture, et la tournent en mille manières plausibles au sens humain qu'elles flattent, si vous pensez, mes chers frères, donner un frein à leur licence, en disant qu'ils ne peuvent montrer un seul auteur chrétien qui ait entendu l'Écriture comme ils font; et plutôt, qu'on leur montrera que tous les auteurs leurs sont contraires : cette preuve, la plus sensible et la plus propre à leur conviction qu'on puisse leur opposer; par le secours de vos ministres, n'est plus qu'un jouet de ces esprits libertins. Leur vanterez-vous le quatrième et cinquième siècle, l'autorité de leurs conciles, et les lumières admirables de leurs docteurs? Mais c'est la source et le siége de l'idolâtrie antichrétienne. Irez-vous aux siècles précédents? Mais tout y est plein d'erreurs et d'ignorance; et vos ministres leur y font trouver plus de partisans que de censeurs. Qu'y a-t-il donc d'entier dans le christianisme, et où le trouverons-nous dans sa pureté?

Dans l'Écriture, dites-vous? Voilà de quoi on vous flatte; mais vous ne considérez pas que pour l'honneur de l'Écriture, il faut trouver quelqu'un qui l'ait entendue : or, si nous en croyons votre ministre, il n'y eut jamais de livre plus universellement mal entendu que cette Écriture, ni de doctrine plus tôt oubliée que celle de Jésus-Christ, ni enfin de docteurs plus malheureux que les apôtres; puisqu'à peine avoient-ils les yeux fermés, que l'Église qu'il avoient plantée fut toute défigurée par des erreurs capitales. Et par qui est arrivé ce malheur sur le travail des apôtres? Par leurs disciples, par leurs successeurs, par ceux qui remplirent leurs chaires incontinent après eux, par ceux qui versoient leur sang pour leur doctrine : tant ils avoient mal instruit leurs disciples; tant leur travail, qui devoit être si solide et si permanent, fut tôt dissipé.

Là vous aurez à essuyer la risée et les railleries des libertins. Où sont, diront-ils, les promesses de Jésus-Christ? où la fermeté de son Église? où la pureté tant vantée du christianisme? Les sociniens déclarés ne seront pas moins terribles : Pourquoi nous condamnez-vous avec tant d'aigreur pour des dogmes qui nous sont communs avec les martyrs? Mais ceux qui pressent le plus M. Jurieu, sont ceux qu'il appelle les tolérants, c'est-à-dire des sociniens déguisés, mitigés, si vous le voulez, dont toute « la religion, dit votre ministre (*Lettre* VII), est dans la tolérance des différentes hérésies. » « Ces sortes de gens, poursuit-il, tirent avantage des variations des anciens, et ils disent : Il faut bien que les mystères de la Trinité et de l'incarnation ne soient pas couchés si clairement dans l'Écriture, puisque les premiers Pères ont varié là-dessus. »

Assurément il n'y a rien de plus pressant que cet argument des tolérants. Car ces anciens, qu'on accuse d'avoir varié sur ces mystères, ne sont pas les simples et les ignorants; ce sont les docteurs et les évêques: ce ne sont pas quelques esprits contentieux qui obscurcissoient exprès les Écritures, ce sont les saints et les martyrs. Si donc on avoue aux sociniens, ou, si vous voulez, à ces tolérants, que ces mystères n'étoient pas connus dans les premiers siècles, il s'ensuit qu'ils n'étoient pas clairs dans l'Écriture, et qu'il faut encore maintenant excuser ceux qui ne peuvent les y voir.

Que répond ici votre ministre? Écoutez et étonnez-vous de la prodigieuse contradiction de sa doctrine. « Il faut répondre à cela, dit-il, qu'il n'est pas vrai que les anciens Pères aient varié sur les parties essentielles de ces mystères. Car ils ont tous constamment reconnu qu'il n'y avoit qu'un Dieu, et une seule essence divine : dans cette seule essence trois personnes, et que la seconde de ces trois personnes s'est incarnée et a pris chair humaine. » Voilà une réponse qui tranche : mais les tolérants lui feront bien voir qu'il ne la peut avancer sans se contredire. Vous nous assurez maintenant, diront-ils, que les anciens n'ont point varié dans les parties essentielles de ces mystères : mais vous nous disiez tout à l'heure qu'ils nioient l'éternité de la personne du Fils, et qu'ils croyoient que, pour en expliquer la génération, il falloit dire qu'il étoit arrivé du changement en Dieu ; en sorte que son propre Fils ne lui étoit pas coéternel : par conséquent, ni l'éternité de sa personne, ni l'immutabilité de son éternelle génération, ne sont pas « parties essentielles » du mystère de la Trinité.

Cela est embarrassant pour votre ministre, et vous voyez bien qu'il n'en sortira jamais. Mais ces tolérants le poussent encore plus avant : « Les anciens Pères, dites-vous, n'ont point varié là-dessus, » c'est-à-dire sur le mystère de la Trinité et sur celui de l'incarnation : « et c'est une preuve évidente que l'Écriture est claire sur ces articles. » Tout ce donc où ils ont varié n'étoit pas clair : or, selon vous, ils ont varié, non-seulement sur l'éternité de la personne du Verbe, et sur l'immutabilité de l'être divin, mais encore sur la providence particulière, sur la spiritualité et l'immensité de Dieu, sur la grâce, sur le libre arbitre, sur la satisfaction de Jésus-Christ, et sur tous les autres

points qu'on a vus : donc l'Écriture n'est pas claire sur tous ces points, et il faut tolérer ceux qui les rejettent.

Que sert ici à votre ministre la distinction de la foi et de la théologie ? « La foi des anciens, dit-il, n'a pas varié, » mais « seulement leur théologie. » Ces importuns tolérants ne le laisseront pas en repos. Qu'appelez-vous leur théologie, que vous distinguez de leur foi ? C'est, dit le ministre, l'explication qu'ils ont voulu faire des articles de la foi. Mais voyons encore, quelle explication ? étoit-ce une explication qui laissât en son entier le fond des mystères, ou bien une explication qui le détruisît en termes formels ?

Ce n'étoit pas une explication qui laissât en son entier le fond du mystère, puisqu'on lui a démontré que, selon lui, c'étoient les choses les plus essentielles, que les anciens ignoroient; comme sont l'éternité du Fils de Dieu, la perfection de l'être divin, et les autres choses semblables. Ainsi leurs explications regardoient immédiatement le fond de la foi : la distinction de théologie dont on vous amuse, n'est qu'une illusion et un discours jeté en l'air pour tromper les simples.

Reconnoissez donc, mes chers frères, que votre docteur, incertain de ce qu'il doit dire, hasarde tout ce qui lui vient dans la pensée, selon qu'il se sent pressé par les difficultés qu'on lui propose, et vous le donne pour bon, sans vous ménager. Dans son *Système de l'Église*[1], il a eu besoin de dire qu'elle n'avoit jamais varié dans les articles fondamentaux : il l'a dit; et s'il y a une vérité qui ne puisse être contestée, c'est celle-là : puisqu'il est de la dernière évidence que l'Église ne subsiste plus quand on en a renversé jusqu'aux fondements. D'ailleurs il n'a point trouvé de meilleur moyen pour distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres, qu'en disant que les articles fondamentaux sont ceux qui ont toujours été reconnus : on n'a donc jamais varié sur ces articles. C'étoit ici une doctrine où il falloit absolument demeurer ferme, et selon ses principes particuliers, et selon la vérité même : mais l'Histoire des Variations a fait changer un principe si constant. Pour justifier les variations de la Réforme il a fallu en trouver dans l'ancienne Église. Votre ministre avoit cru d'abord qu'il lui suffiroit d'en montrer dans la manière seulement d'expliquer les choses; mais dans la suite de la dispute, il a bien vu qu'il n'avançoit rien, s'il ne montroit des variations dans le fond même : il a donc fallu en attribuer aux premiers siècles, et dans les matières les plus essentielles. Les tolérants sont venus, qui lui ont prouvé, par ses principes, que ces matières n'étoient donc plus si essentielles, s'il étoit vrai que les premiers siècles les eussent ignorées ou rejetées. Alors il a fallu revenir à ses premières pensées, et répondre que les premiers siècles n'avoient point varié dans tous ces points. Ainsi dans la même lettre on trouve les trois premiers siècles accusés d'erreurs capitales sur la personne du Fils de Dieu, sur la foi de la providence, sur la satisfaction et la grâce de Jésus-Christ; et le reste que nous avons vu; et on y trouve en même temps, « qu'on n'a jamais varié sur les parties essentielles

1. *Syst. de l'Egl.*, p. 256 et suiv.; 453 et suiv., etc.

de ces mystères. » Le même homme dit ces deux choses dans la même lettre; et pour s'expliquer plus clairement, il commence par assurer que « la foi des simples n'a jamais varié sur la Trinité, sur l'incarnation, et sur les autres articles fondamentaux, comme sur la satisfaction que Jésus-Christ a offerte par sa mort pour nos péchés; et enfin sur la Providence qui seule gouverne le monde, et dispense tous les événements particuliers. » Voilà donc déjà la foi des simples, c'est-à-dire, du gros des fidèles, en sûreté : mais de peur qu'on ne s'imagine que les docteurs ne fussent ceux dont la subtilité eût tout brouillé, il ajoute que « cette foi des simples étoit en même temps la foi des docteurs. » Voilà ce qu'on trouve en termes formels dans les mêmes lettres de votre ministre : c'est-à-dire qu'on y trouve en termes formels, dans une matière fondamentale, les deux propositions contradictoires; tant il est peu ferme dans le dogme, et tant il est manifestement de ceux dont parle saint Paul : « qui n'entendent ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec le plus d'assurance[1]. »

Il faudra enfin toutefois que ce ministre choisisse, puisqu'on ne peut pas soutenir ensemble les deux contradictoires. Mais, mes frères, que choisira-t-il, puisqu'il est également pris, quoi qu'il choisisse? Dira-t-il que la foi de l'Église n'a jamais varié? Il fait pour moi, et il confirme ma proposition qu'il a trouvée si étrange, si prodigieuse, « si pleine de témérité et d'ignorance, et plus digne enfin d'un païen que d'un chrétien. » Prendra-t-il le parti de dire que l'Église des premiers siècles a varié dans ses dogmes? Ils ne seront donc plus fondamentaux, ni si certains que le prétend ce ministre même : il sera forcé de recevoir ceux qui les nieront; et les tolérants, c'est-à-dire, comme on a vu, des sociniens déguisés, gagneront leur cause.

Peut-être que, pour couvrir ses contradictions et son erreur, il dira qu'à la vérité les Pères qu'il a cités ont enseigné ce qu'il avance : mais que c'étoit des particuliers qui n'entendoient pas les vrais sentiments de l'Église. Mais déjà, s'il est ainsi, ma proposition, tant condamnée par votre ministre, est en sûreté; puisqu'il demeure pour constant qu'on ne peut plus accuser la foi de l'Église, ni soutenir qu'elle ait varié : et d'ailleurs, ce n'est ici qu'une échappatoire; puisque le ministre n'a pas prétendu montrer de l'erreur dans la doctrine des particuliers, mais, par la doctrine des particuliers, en faire voir dans l'Église même, y faire voir, comme il dit, « des erreurs capitales dans la théologie de ces siècles-là, une opinion régnante et constante, » et le reste que nous avons vu (*Lettre* VI) : et quand il n'auroit voulu rapporter que des erreurs particulières, il ne laisseroit pas d'être convaincu de ne les avoir pas rejetées; puisque, pour les rejeter autant qu'il faut, il faut les rejeter jusqu'à dire qu'elles sont damnables. Or elles ne sont pas damnables, si elles se sont trouvées dans les martyrs, si l'Église les y a vues, et les y a tolérées : il faudra donc mettre au rang de ceux qu'on tolère, ceux qui nient que la génération et la personne du Fils de Dieu soient éternelles. La conséquence est si bonne, que

1. *I Tim.* I, 7.

votre ministre a été contraint de l'avouer; d'avouer, dis-je, que l'erreur où l'on nioit l'éternité de la personne du Fils de Dieu, n'étoit pas « essentielle et fondamentale : » ce qui donne aux défenseurs de cette impiété la même entrée qu'aux luthériens dans la communion de la vraie Église.

Mais enfin, direz-vous, venons au fond. Est-il vrai ou ne l'est-il pas, que les saints docteurs aient varié sur tous ces dogmes? Hélas! où en êtes-vous, si vous avez besoin qu'on vous prouve que les articles les plus essentiels, et même la Trinité et l'incarnation ont toujours été reconnues par l'Église chrétienne? Il n'y a que les sociniens qui aient besoin d'être instruits sur ce sujet-là. Que si vous êtes ébranlés par l'autorité de M. Jurieu, qui vous dit si hardiment que ces importantes vérités n'étoient pas connues des anciens, vous devez en même temps vous souvenir que sa doctrine ne se soutient pas; et que ce qu'il assure si clairement dans un endroit, il ne le désavoue pas moins clairement en l'autre. Ce ministre n'est donc plus bon qu'à vous faire voir la confusion qui règne dans vos Églises, où ce qu'il y a de plus important et de plus certain devient douteux.

Mais après tout, que vous dit-on pour vous prouver les variations qu'on attribue aux anciens? Pour vous faire croire, par exemple, que les anciens admettoient en Dieu du changement, on vous produit Athénagoras : mais cet auteur, dans le propre endroit qu'on vous allègue[1], répète trois et quatre fois que « Dieu est non-seulement un être immense, éternel, incorporel, qui ne peut être entendu que par l'esprit et par la pensée; » mais encore, ce qui est précisément ce qu'on nous conteste, « indivisible, immuable : » ou qu'on me montre ce que veut dire ce mot ἀπαθὴς, si ce n'est inaltérable, immuable, imperturbable, incapable de rien recevoir de nouveau en lui-même, ni d'être jamais autre chose que ce qu'il a été une fois. Voilà, ce me semble, assez clairement l'immutabilité de l'Être divin, et en passant son immense perfection, que votre ministre ne veut pas qu'on ait connue distinctement en ce temps-là. Il ne me seroit pas plus difficile de défendre les autres Pères d'une si grossière erreur; et si je parle d'Athénagoras à votre ministre, c'est à cause que c'est le premier qu'il a cité, et le premier de ces saints auteurs qui m'est tombé sous la main : mais à Dieu ne plaise; mes frères, que j'aie à défendre la doctrine des premiers siècles contre vous, sur l'éternelle génération du Fils de Dieu.

Si votre ministre en doute, et qu'il veuille ne pas lire les doctes traités d'un P. Thomassin[2], qui explique si profondément les anciennes traditions, ou la savante préface d'un P. Pétau[3], qui est le dénoûment de toute sa doctrine sur cette matière; je le renvoie à Bullus[4], ce savant protestant anglois, dans le Traité où il a si bien défendu les Pères qui ont précédé le concile de Nicée. Vous devez, ou renoncer, ce qu'à Dieu ne plaise, à la foi de la sainte Trinité, ou présupposer

1. Athenag. *Legat. pro Christ.*, edit. Bened. inter Opera Just., n. 8, p. 285.
2. *Dogm. Theol.* Thomass., t. III. — 3. Petav., Præf. tom. II, *Theol. Dogm.*
4. Bull. *Def. PP.*

avec moi que cet auteur a raison. L'antiquité n'a pas moins connu les autres points; et sans m'arrêter ici à vous nommer tous les Pères, le seul saint Cyprien suffiroit pour confondre M. Jurieu. Je le défie de me faire voir dans ce grave auteur la moindre teinture des erreurs dont il accuse les trois premiers siècles : au contraire, il seroit aisé de lui faire voir toutes ces erreurs condamnées dans ses écrits, si c'en étoit ici le lieu ; et vous pouvez en faire l'essai dans un des passages que votre ministre produit.

Pour vous montrer que saint Cyprien n'entendoit pas la satisfaction de Jésus-Christ, il a produit un passage (*Lettre* VII) : où il dit « que la rémission des péchés se donne dans le baptême par le sang de Jésus-Christ; mais que les péchés qui suivent le baptême sont effacés par la pénitence et par les bonnes œuvres [1]. » Il voudroit vous faire croire que la rémission des péchés, que saint Cyprien attribue à la pénitence et aux bonnes œuvres, est opposée à celle qu'il attribue au sang du Sauveur; mais c'est à quoi ce saint martyr ne songeoit pas. Il ne fait que rapporter les passages de l'Écriture, où la rémission des péchés est attribuée à l'aumône et aux bonnes œuvres. Si ces expressions emportoient l'exclusion du sang de Jésus-Christ, il faudroit donc faire le même procès, non plus à saint Cyprien, mais à Salomon, qui a dit que « le péché a été nettoyé par la foi et par l'aumône [2]; » à l'Ecclésiastique, qui enseigne que « comme l'eau éteint le feu ardent, ainsi l'aumône résiste aux péchés [3]; » à Daniel, qui a dit : « Rachetez vos péchés par vos aumônes [4]; » au livre de Tobie, où il est écrit que « l'aumône délivre de la mort, » et « qu'elle lave les péchés [5]; » à Jésus même, qui dit : « Faites l'aumône et tout est pur pour vous [6]. » Mais si tous ces passages célèbres, que saint Cyprien produit, et qu'il produit tous sous le nom d'Écriture sainte, même ceux de l'Ecclésiastique et de Tobie, ne veulent pas dire que l'aumône sauve indépendamment du sang de Jésus-Christ, pourquoi imputer cette erreur à saint Cyprien, qui ne fait que les répéter ? Si donc il attribue particulièrement à Jésus-Christ la rémission des péchés dans le baptême, c'est à cause qu'il y agit seul, et sans qu'il soit nécessaire d'y joindre nos bonnes œuvres, ou, comme parle saint Cyprien [7], nos « satisfactions particulières, » ainsi qu'il paroît dans les enfants : mais au surplus quand il dit « qu'il faut *satisfaire;* qu'il faut *mériter* la bienveillance de notre Juge, le fléchir par nos bonnes œuvres, et le faire notre débiteur, » il n'entend pas pour cela que la rémission des péchés, et la grâce que nous acquérons par ce moyen, ne viennent pas de son sang : car, au contraire, il reconnoît que lorsque ce juste Juge donnera « à nos bonnes œuvres et *à nos mérites* les récompenses qu'il leur a promises; » la vie éternelle que nous obtiendrons, nous sera donnée « par son sang. Il faut, dit-il [8], *satisfaire* à Dieu pour ses péchés : » mais il faut aussi « que la satisfaction soit reçue par Notre-Seigneur. » Il faut croire que

1. Cypr. Tr. *De oper. et eleemos.* — 2. *Prov.* IV, 27.
3. *Eccli.* III, 33. — 4. *Dan.* IV, 24. — 5. *Tob.* XII, 9. — 6. Luc. XI, 41.
7. Cypr., *De op. et eleem.* p. 237 et seq. — 8. Epist. XXVI.

tout ce qu'on fait n'a rien de parfait ni de suffisant en soi-même; puisqu'après tout, quoi que nous fassions, nous ne sommes que des serviteurs inutiles, et que nous n'avons pas même à nous glorifier du peu que nous faisons; puisque, comme nous l'avons déjà rapporté, tout nous vient de Dieu par Jésus-Christ, en qui seul nous avons accès auprès du Père [1].

Voilà les paroles de saint Cyprien; et vous voyez bien, mes chers frères, que sa doctrine est la nôtre. Nous distinguons avec lui la grâce pleinement donnée dans le baptême, d'avec celle qu'il faut obtenir par de « justes satisfactions, » comme parle le même Père[2]; et néanmoins qu'il ne faut attendre, dit-il encore dans le même endroit, « que de la divine miséricorde. »

Votre ministre vous a donc fait voir que saint Cyprien ne connoissoit pas, non plus que les autres Pères, la justification protestante. Il a raison, et il vous confirme ce que j'ai fait ailleurs[3]: que votre justification, par pure imputation, est un mystère inconnu à toute l'antiquité; comme nous avons démontré que les protestants, et Mélanchthon même, le plus zélé défenseur de cette doctrine, en demeurent d'accord. Ainsi saint Cyprien n'avoit garde de parler en ce point-là comme vous faites; et tout ce qu'a gagné votre ministre en vous citant ce saint martyr, ç'a été de vous montrer la condamnation, non d'une vérité vraiment chrétienne, mais d'un article particulier de votre Réforme.

Mais enfin, direz-vous encore, il cite un passage exprès de saint Augustin, où ce sublime théologien reconnoît qu'en combattant les hérétiques, « l'Église apprend tous les jours de nouvelles vérités; ce ne sont donc pas, conclut le ministre (*Lettre* VI), de nouvelles explications et de nouvelles manières que les hérétiques donnent moyen à l'Église d'apprendre, mais de nouvelles vérités. » Ce passage est concluant, direz-vous. Il est vrai : mais par malheur pour votre ministre, ces « nouvelles vérités » sont de son invention. Voici ce que dit saint Augustin dans le passage qu'il allègue: « Il y a [4], dit-il, plusieurs choses qui appartiennent à la foi catholique, lesquelles étant agitées par les hérétiques, dans l'obligation où l'on est de les soutenir contre eux, sont considérées plus soigneusement, plus clairement entendues, plus vivement inculquées; en sorte que la question émue par les ennemis de l'Église, est une occasion d'apprendre. » Voilà tout ce que dit saint Augustin, sans y rien ajouter ni diminuer. Si j'avois eu à choisir dans tous ses ouvrages un passage exprès contre ce ministre, j'aurois préféré celui-ci à tous les autres; puisqu'il est clair, selon les paroles de ce saint docteur, qu'apprendre, dans cet endroit, n'est pas découvrir de « nouvelles vérités, » comme le ministre l'ajoute du sien; mais se confirmer dans celles qu'on sait, s'y rendre plus attentif, les mettre dans un plus grand jour, les défendre avec plus de force : ce qui pré-

1. *Testim.* III, IV, p. 305; *Testim.* II, XXVII, p. 293 et 294.
2. Epist. XL, p. 54. — 3. *Var.*, liv. V.
4. S. Aug. *De civ. Dei*, lib. XVI, c. II, n. 1, tom. VII, col 415.

suppose manifestement ces vérités déjà reconnues. Après cela, fiez-vous à votre ministre, quand il vous cite des passages. Non, mes frères, il ne les lit pas, ou il ne les lit qu'en courant : il y cherche des difficultés, et non pas des solutions; de quoi embrouiller les esprits, et non de quoi les instruire; et il n'épargne rien pour vous surprendre.

Comme quand pour vous faire accroire, que « la théologie des Pères étoit imparfaite » sur le mystère de la Trinité, il fait dire au P. Pétau « en propres termes, qu'ils ne nous en ont donné que les premiers linéaments. » Mais ce savant auteur dit le contraire à l'endroit que le ministre produit, qui est la préface du tome II des dogmes théologiques : car il entreprend d'y prouver que la doctrine catholique a toutours été constante sur ce sujet; et dès le premier chapitre de cette préface, il démontre que le « principal » et la « substance du mystère » a toujours été bien connu par la tradition; que les Pères des premiers siècles « conviennent avec nous dans le fond, dans la substance, dans la chose même, quoique non toujours dans la manière de parler [1] : » ce qu'il continue à prouver au second chapitre, par le témoignage de saint Ignace, de saint Polycarpe, et de tous les anciens docteurs : enfin dans le troisième chapitre, qui est celui que le ministre nous objecte en parlant de saint Justin, celui de tous les anciens qu'on veut rendre le plus suspect, ce savant jésuite décide que ce saint martyr « a excellemment et clairement proposé ce qu'il y a de principal et de substantiel dans ce mystère : » ce qu'il prouve aussi d'Athénagoras, de Théophile d'Antioche, des autres, « qui tous ont tenu, » dit-il [2], « le principal et la substance du dogme, sans aucune tache; » d'où il conclut que s'il se trouve dans ces saints docteurs quelque passage plus obscur, c'est à cause qu'ayant à traiter « avec les païens et les philosophes, ils ne déclaroient pas avec la dernière subtilité et précision, l'intime et le secret du mystère dans les livres qu'ils donnoient au public; et pour attirer ces philosophes, ils le tournoient d'une manière plus conforme au platonisme qu'ils avoient appris, de même qu'on a fait encore longtemps après dans les Catéchismes, qu'on faisoit pour instruire ceux qu'on vouloit attirer au christianisme, à qui au commencement on ne donnoit que les premiers traits, ou, comme le ministre le traduit, les premiers linéaments des mystères : » non qu'ils ne fussent bien connus; mais parce qu'on ne jugeoit pas que ces âmes, encore infirmes, en pussent soutenir tout le poids; en sorte qu'on jugeoit à propos de les introduire dans un secret si profond, avec un ménagement convenable à leur foiblesse : voilà, « en propres termes, » ce qui dit ce Père. Votre ministre lui fait dire tout le contraire « en propres termes. » Il lui fait dire que « la théologie étoit imparfaite, » à cause qu'il dit qu'elle se tempéroit, et qu'elle s'accommodoit à la capacité des ignorants; et il prend pour ignorance dans les maîtres le sage tempérament dont ils se servoient envers leurs disciples.

Et pour vous découvrir encore plus clairement les illusions dont on

1. *Theol. dogm.*, tom. II ; Præf., c. I, n. 10, 12. — 2. Ibid., c. III.

tâche de vous éblouir, y en a-t-il une plus grossière que celle d'avoir voulu faire accroire que la foi de l'Église n'a été formée, que lorsqu'à l'occasion des hérésies survenues il a fallu en venir à des décisions expresses? Mais au contraire, on n'a fait les décisions qu'en proposant la foi des siècles passés. Par exemple, votre ministre a osé vous dire que la foi de l'incarnation n'a été formée qu'après qu'on eut essuyé les disputes des nestoriens et des eutychiens, c'est-à-dire dans le concile de Chalcédoine: mais ce n'est pas ce qu'en a pensé le concile même. Car par où a-t-on commencé cette vénérable assemblée; et par où a commencé saint Léon, qu'elle a eu pour conducteur? Par dire peut-être que jusqu'alors on n'avoit pas bien entendu ce mystère, ni assez pénétré ce qu'en avoit dit l'Écriture. A Dieu ne plaise: on commence par faire voir que les saints docteurs l'avoient toujours entendue comme on faisoit encore alors, et qu'Eutychès avoit rejeté la doctrine et les expositions des Pères. C'est par là que commença saint Léon; comme on le voit par ses divines lettres, que ce concile a admirées: c'est ce que fait ce concile même; et il n'approuve la lettre de saint Léon qu'à cause qu'elle est conforme à saint Athanase, à saint Hilaire, à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Ambroise, à saint Chrysostome, à saint Augustin, à saint Cyrille, et aux autres que saint Léon avoit cités [1].

Mais peut-être qu'on crut ajouter la perfection qui manquoit aux décisions des conciles précédents? Point du tout: car on commence par les rapporter au long et à les poser pour fondement; puis le saint concile parle ainsi: « Cette sainte assemblée suit et embrasse la règle de la foi établie à Nicée, celle qui a été confirmée à Constantinople, celle qui a été posée à Éphèse, celle que suit saint Léon, homme apostolique et pape de l'Église universelle, et n'y veut ni ajouter ni diminuer [2]. » La foi étoit donc parfaite; et si l'on se fût avisé de dire à ces Pères, comme fait aujourd'hui votre ministre, qu'avant leur décision elle étoit « informe, » ils se seroient récriés contre cette parole téméraire, comme contre un blasphème. C'est pourquoi ils commencent ainsi leur définition de foi: « Nous renouvelons la foi infaillible de nos Pères qui se sont assemblés à Nicée, à Constantinople, à Éphèse, sous Célestin et Cyrille [3]. » Pourquoi donc font-ils eux-mêmes une nouvelle définition de foi? est-ce que celle des conciles précédents n'étoit pas suffisante? Au contraire, « elle suffisoit, continuent-ils, pour une pleine déclaration de la vérité. Car on y montre la *perfection* de la Trinité et de l'incarnation du Fils de Dieu. Mais parce que les ennemis de la vérité, en débitant leurs hérésies, ont inventé de nouvelles expressions, les uns en niant que la sainte Vierge fût mère de Dieu, et les autres en introduisant une prodigieuse confusion dans les deux natures de Jésus-Christ: ce saint et grand concile enseignant que la prédication de la foi est dès le commencement *toujours immuable*, a ordonné que la foi des Pères *demeureroit ferme*, et qu'il n'y a rien « à y ajouter, » comme

1. *Conc. Chal.*, act. II; Labb., tom. IV, col. 325 et seq.
2. Act. IV, col. 466 et seq. — 3. *De fin. Chalced.*, act. V, col. 561

s'il y manquoit quelque chose. » Ainsi la définition de ce concile n'a rien de nouveau, qu'une nouvelle déclaration de la foi des Pères, et des conciles précédents, appliquée à de nouvelles hérésies.

Ce qu'on fit alors à Chalcédoine, on l'avoit fait à Éphèse. On commença par y faire voir contre Nestorius, que saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, le pape saint Jules, le pape saint Félix et les autres Pères avoient reconnu Jésus-Christ comme Dieu et homme tout ensemble, et par conséquent sa sainte mère comme étant vraiment mère de Dieu [1]; en sorte que saint Grégoire de Nazianze n'hésitoit pas à anathématiser ceux qui le nioient [2] : on renouvela la foi de Nicée, « comme pleinement suffisante » pour expliquer le mystère, et on montra que les saints Pères l'avoient entendu comme on faisoit à Éphèse; on décida sur ce fondement « que saint Cyrille étoit défenseur de l'ancienne foi, et que Nestorius étoit un novateur qui devoit être chassé de l'Église. Nous détestons, disoit-on, son impiété: tout l'univers l'anathématise: que celui qui ne l'anathématise pas, soit anathème [3]. »

On vous dira qu'on n'entend parler que des Pères et des conciles, et que c'est trop négliger l'Écriture sainte. Détrompez-vous de cette erreur: loin de négliger par là l'Écriture, c'est le moyen qu'on prenoit pour en fixer l'interprétation, et ne varier jamais: on ne trouvoit point de plus sûre interprétation, que celle qui avoit toujours été publique et solennelle dans l'Église. Ainsi on faisoit gloire à Chalcédoine d'entendre l'Écriture sainte comme on avoit fait à Éphèse, et à Éphèse comme on avoit fait à Constantinople et à Nicée. Mais est-il vrai qu'à Nicée la foi de la Trinité fût encore « informe; » et qu'elle ne fut formée qu'à Constantinople, où l'on définit la divinité du Saint-Esprit? Il est vrai qu'on ne définit expressément à Nicée, que ce qui étoit expressément révoqué en doute; qui étoit la divinité du Fils de Dieu: car l'Église, toujours ferme dans sa foi, ne se presse pas dans ses décisions; et sans vouloir émouvoir de nouvelles difficultés, elle ne les résout, par décrets exprès, qu'à mesure qu'on les lui fait: de sorte qu'on ne prononça aucun décret particulier sur la divinité du Saint-Esprit, dont on ne disputoit pas encore alors. Cependant, comme dit très-bien le concile de Chalcédoine [4], « la *foi* de la Trinité étoit *parfaite;* puisqu'après avoir déclaré qu'on croyoit au Père et au Fils, comme son égal; lorsqu'on disoit avec la même force et la même simplicité: Je crois au Saint-Esprit, on nous apprenoit suffisamment à y mettre notre confiance, comme on la met en Dieu: mais parce que dans la suite on fit à l'Église une nouvelle querelle sur le Saint-Esprit, il en fallut déclarer plus expressément la divinité dans le concile de Constantinople; » non que la foi de Nicée fût « informe » et insuffisante: à Dieu ne plaise; mais afin de fermer la bouche plus expressément aux esprits contentieux.

En effet, il est bien certain que saint Athanase, qui étoit l'oracle de

1. *Conc. Eph.*, act. I, Labb., tom. III, col. 513.
2. Greg. Naz., Epist. ad Cledon, I, p. 738. — 3. *Conc. Eph.*, act. I, col. 501.
4. Alloc. ad Marc. imp. *Conc. Chalc.*, p. 3; Labb., tom. IV, col. 821

l'Église, avoit parlé aussi pleinement de la divinité du Saint-Esprit, qu'on fit depuis à Constantinople; et il fait voir clairement dans sa lettre où il expose la foi à l'empereur Jovien, que les Pères de Nicée en avoient parlé de même [1]. Aussi les Pères de Constantinople firent profession de n'exposer que la foi ancienne, dans laquelle tous les fidèles avoient été baptisés [2]. Par ce moyen, on n'innovoit rien à Constantinople: mais on n'avoit pas plus innové à Nicée. Saint Athanase a fait voir aux ariens que la foi de ce saint concile étoit celle dans laquelle « les martyrs avoient versé leur sang [3]. » Ce grand homme avoit vu la persécution: il en restoit dans l'Église un grand nombre de saints confesseurs, avec qui il conversoit tous les jours, et personne n'ignoroit la foi des martyrs. Il démontre, dans un autre endroit, que la foi de la divinité de Jésus-Christ « avoit passé de Père en Père jusqu'à nous [4]. » Il prouve qu'Origène même, que les ariens vantoient le plus comme un des leurs, avoit très-bien expliqué la sainte doctrine sur l'éternité et la consubstantialité du Fils de Dieu [5]. C'est « cette foi, dit-il [6], qui a été de tout temps; » et c'est pourquoi, continue-t-il, « toutes les Églises la suivent (en commençant par les plus éloignées), celles d'Espagne, de la Grande-Bretagne, de la Gaule, de l'Italie, de la Dalmatie, Dacie, Mysie, Macédoine; celles de toute la Grèce, de toute l'Afrique, les îles de Sardaigne, de Chypre, de Crète, la Pamphylie, la Lycie, l'Isaurie, l'Égypte, la Libye, le Pont, la Cappadoce: les Églises voisines ont la même foi, et toutes celles d'Orient, à la réserve d'un très-petit nombre: les peuples les plus éloignés pensent de même; » et cela, c'étoit-à-dire non-seulement tout l'empire romain, mais encore tout l'univers. Voilà l'état où étoit l'Église sous l'empereur Jovien, un peu après la mort de Constance; afin qu'on ne s'imagine pas que ce dernier prince pour avoir été défenseur des ariens, ait pu réduire l'Église à un petit nombre par ses persécutions: au contraire, poursuit saint Athanase, « tout l'univers embrasse la foi catholique, et il n'y a qu'un très-petit nombre qui la combattent. » C'est ainsi que l'ancienne foi et la foi des Pères s'étoit non-seulement conservée, mais encore répandue partout. Pour vous, disoit-il, ô ariens, « quels Pères nous nommerez-vous? » Il met en fait « qu'ils n'en peuvent produire aucun, ni nommer pour leur doctrine aucun homme sage, ni d'autres prédécesseurs que les Juifs et Caïphe [7]. » Voilà comme parloit saint Athanase au commencement du quatrième siècle, dans le temps que la mémoire des trois premiers siècles étoit récente, et qu'on en avoit tant d'écrits que nous n'avons plus. Après que les ariens ont été condamnés par toute la terre, et que le fait de leur nouveauté, objecté en face à ces hérétiques par saint Athanase, a passé pour constant; nous serions trop incrédules et

1. Ath. *expos. fid.*, t. I, pag. 100; *Epist. Cath.*, orat. I et seq., *cont. Arian.* passim; Ep. I ad Serap., *De Spir. S.*, tom. I, part. 2, pag. 548 et seq. ; ibid., pag. 772; Ep. ad Antioch. Ep. ad Serap. III, IV ; ibid., pag. 691 et seq
2. *Conc. Constant.*, Labb., tom IV et V.
3. Ep. ad Jov., imp., t. I, part. 2 pag. 780.
4. *De dec. fid. Nic.*, tom. I, pag. 208. — 5. Ibid., n. 27.
6. Epist. ad Jov., sup. — 7. *De dec. fid. Nic.*, t. I, n. 27, p. 233.

trop malheureux, si nous avions encore besoin qu'on nous le prouvât, ou qu'il fallût renouveler le procès avec M. Jurieu et mettre en compromis la foi des premiers siècles, sur l'éternité du Fils de Dieu.

Mais ce fait de la nouveauté des ariens étant avéré, le même saint Athanase en conclut, dans un autre endroit[1], « que leur doctrine n'étant point venue des Pères, et au contraire, qu'ayant été inventée *depuis peu*, on ne les pouvoit ranger qu'au nombre de ceux dont saint Paul avoit prédit « qu'il viendroit dans les derniers temps quelques gens qui abandonneroient la foi, en s'attachant à des esprits d'erreur[2] : » remarquez ces mots, « quelques gens, » et ces mots, « abandonneroient la foi, » et ces mots, « dans les derniers temps. » Les hérétiques sont toujours des gens qui « abandonnent la foi; » je dis même leur « propre foi, » comme remarque ici saint Athanase, depuis qu'ils se séparent de leurs maîtres et de la foi qu'ils en avoient eux-mêmes reçue; des gens qui par conséquent trouvent établi ce qu'ils quittent et ce qu'ils attaquent; qui sont donc, non pas le tout qui demeure, mais « quelques-uns » qui innovent et qui se détachent, qui viennent aussi « dans les derniers temps, » après tous les autres, dans les temps postérieurs, ἐν τοῖς ὑστέροις καιροῖς, et qui n'ont pas été dès le commencement. Il n'en faut pas davantage pour les convaincre. Pour convaincre les ariens, avec toutes les autres sectes, qui vouloient gagner Théodose le Grand, un saint évêque conseilla à cet empereur de leur demander s'ils s'en vouloient rapporter aux anciens Pères[3] : ce qu'ils refusèrent tous, tant ils étoient assurés d'y trouver leur condamnation; et dès qu'Arius parut, Alexandre d'Alexandrie, son évêque, lui reprocha la nouveauté de sa doctrine, et le chassa de l'Église comme « un inventeur de fables impertinentes; » reconnoissant hautement « qu'il n'y avoit qu'une seule Église catholique et apostolique, que tout le monde ensemble n'étoit pas capable de vaincre, quand il se réuniroit pour la combattre[4]. »

C'étoit donc, sans aller plus loin, et sans qu'il fût nécessaire de remuer tant de livres, une preuve, courte et convaincante, de la nouveauté des hérétiques; c'en étoit, dis-je, une preuve, que, lorsqu'ils venoient, tout le monde se récrioit contre leur doctrine, comme on fait des choses inouïes. Pourquoi venez-vous nous inquiéter? leur disoit-on; avant vous on ne parloit point de votre doctrine, et vous-mêmes vous avez cru comme nous. On disoit aux eutychiens : « Vous avez rompu avec tous les évêques du monde, avec nos Pères et avec tout l'univers[5] : » Que ne gardiez-vous la foi que vous aviez vous-mêmes reçue avec nous? Pour nous, nous ne changeons pas : « nous conservons la foi dans laquelle nous avons été baptisés, et nous y voulons mourir comme nous y sommes nés : nous baptisons en cette foi, disoient les évêques, comme nous y avons été baptisés : c'est ce que

1. Orat. II, *in Arian.*, nunc orat. I, n. 8, t. I, pag. 412. — 2. *I Tim.* IV, 1.
3. Soc., lib. V, cap. X, edit. Vales.
4. Alex. epist. Alexand. episc. apud. Theodoret., *Hist. ecclec.*, liv. I, c. III, pag. 533.
5. *Conc. Chalc.*, part. 3, n. 20, 26, 27; Labb., tom. IV, col. 820 et seq.

nous avons cru et ce que nous croyons encore. Le pape Léon croit ainsi : Cyrille croyoit de même : c'est la foi qui *ne change pas*, et qui demeure toujours[1]. » Il n'y a donc point de variations : « tout le monde est orthodoxe : qui sont ceux qui contredisent[2]? » A peine paraissent-ils dans le grand nombre des catholiques.

On en disoit autant à Éphèse aux nestoriens. Tout l'univers anathématise l'impiété des nestoriens. « Quoi ! préférera-t-on un seul évêque à six mille évêques ? » Et ailleurs, « Ils ne sont que trente qui s'opposent à tous l'univers[3]. » On en dit autant à Nicée contre Arius et les siens : à peine avoient-ils cinq ou six évêques; encore ce peu d'évêques avoient-ils cru autrefois comme les autres : aussi ne prenoient-ils point d'autre parti « que de mépriser la simplicité de tous leurs collègues, et de se vanter d'être les seuls sages, les seuls capables d'inventer de nouveaux dogmes[4] : » louanges que les orthodoxes ne leur envioient pas.

Sur ce fondement inébranlable de l'antiquité de la foi et de l'innovation des hérétiques, justifiée si évidemment par leur petit nombre, les conciles prenoient aisément la résolution qu'ils devoient prendre, qui étoit de confirmer l'ancienne foi, qu'ils avoient trouvée établie partout, lorsque les hérésies s'étoient élevées. On estimoit autant les derniers conciles que les premiers, parce qu'on savoit qu'ils alloient tous sur les mêmes vestiges. Dans cet esprit on disoit aux eutychiens : « C'est en vain que vous réclamez les anciens conciles : le concile de Chalcédoine vous *doit suffire;* puisque, par la vertu du Saint-Esprit, tous les conciles orthodoxes y sont renfermés[5] : » et si après cela on vouloit douter, ou faire de nouvelles questions, « c'en est assez, disoit-on ; après que les choses ont été si bien discutées, ceux qui veulent encore chercher trouvent le mensonge[6]. »

Cette courte histoire des quatre premiers conciles ne contient que des faits constants et incontestables, qui suffisent pour faire voir que loin que la foi de la Trinité et celle de l'incarnation fût « informe », comme on vous le dit, avant leurs décisions; au contraire, ces décisions la supposent déjà formée et parfaite de tout temps. On voit aussi très-clairement, par les mêmes faits, que les hérésies n'ont jamais été que des opinions particulières, puisqu'elles ont commencé par cinq ou six hommes; par « quelques-uns, » nous disoit saint Paul[7], « qui abandonnoient la foi » qu'ils trouvoient reçue, enseignée, établie par toute la terre, et de tout temps; puisque les hérétiques mêmes, quelque effort qu'ils fissent, n'ont jamais pu marquer la date de son commencement, comme l'Église la montroit à chacun d'eux. De cette sorte, lorsque les hérésies se sont élevées, il n'a jamais pu être douteux quel parti l'Église avoit à prendre; personne ne pouvant douter raisonna-

1. *Conc. Chalc.*, n. 53 ; ibid. act. II, IV. — 2. Ibid., act. IV.
3. *Conc. Ephes.*, part. 2, act. I; *Apol. Dalm.*, *Conc. Ephes.*, part. 2, edit. Rom., pag. 477 ; Labb., t. III ; Relat. ad imp., act. V.
4. Epist. Alex. Alexandrin. ad omn. ep. ap. Theod., lib. I *Hist.*, c. III.
5. *Conc. Chalc.*, p. 3, n. 30. — 6. Edict. Val. et Marc., ib., n. 3.
7. *I Tim.* IV, 1.

blement, comme dit Vincent de Lérins[1], qu'on ne dût « préférer l'antiquité à la nouveauté, et l'universalité aux opinions particulières. »

Mais ce qui paroît dans ces hérésies, qui ont attaqué la foi de la Trinité et celle de l'incarnation, ne paroîtroit pas moins clairement dans les autres, s'il étoit question d'en faire l'histoire. Votre ministre apporte comme un exemple de variations, la doctrine du péché originel et de la grâce : mais c'est précisément sur cet article que saint Augustin, qu'il a cité comme favorable à sa prétention, lui dira que « la foi chrétienne et l'Église catholique n'ont jamais varié[2]. » En effet, on ne peut nier que lorsque Pélage et Célestius sont venus troubler l'Église sur cette matière, « leurs profanes nouveautés n'aient fait horreur par toute la terre, » comme parle saint Augustin[3], « à toutes les oreilles catholiques; » et cela, « autant en Orient qu'en Occident, » comme dit le même Père[4]; puisque même ces hérésiarques ne se sauvèrent dans le concile de Diospolis en Orient, qu'en désavouant leurs erreurs : encore trouva-t-on mauvais que ces évêques d'Orient se fussent laissés surprendre aux équivoques de ces hérésiarques, et ne les eussent pas frappés d'anathème. Voilà le sort qu'eut l'hérésie de Pélage d'abord qu'elle commença de paroître : à peine put-elle gagner cinq ou six évêques, qui furent bientôt chassés par l'unanime consentement de tous leurs collègues, avec l'applaudissement de tous les peuples et de toute l'Église catholique ; jusque-là que ces hérétiques étoient contraints d'avouer, comme le rapporte saint Augustin, premièrement, « qu'un dogme insensé et impie avoit été reçu dans tout l'Occident[5] : » et quand ils virent que l'Orient n'étoit pas moins déclaré contre eux, ils dirent en général « qu'un dogme populaire prévaloit, » que « l'Église avoit perdu la raison, » et que « la folie y avoit pris le dessus : ce qui étoit, » ajoutoient-ils, « la marque de la fin du monde[6] : » tant eux-mêmes ils craignoient de dire que ce malheur y eût duré, ou y pût durer longtemps. Telle est la plainte commune de toute hérésie : et Julien le Pélagien la faisoit en ces propres termes, pour lui et ses compagnons; en sorte qu'il ne leur restoit que la malheureuse consolation de se dire eux-mêmes ce petit nombre de sages qu'il falloit croire plutôt que « la multitude, qui étoit pour l'ordinaire ignorante et insensée[7] : » ce qui étoit, même en se vantant, un aveu formel de la singularité, et par conséquent de la nouveauté de leur doctrine. Aussi n'eut-on point de peine à les convaincre de s'être opposés à la doctrine des Pères. Saint Augustin leur en a produit des passages, où la foi de l'Église se trouve aussi claire, avant la dispute des pélagiens, qu'elle l'a été depuis[8] : d'où ce grand homme concluoit très-bien qu'il n'y avoit jamais eu de variation sur ces articles, puisqu'il étoit bien constant que ces saints

1. *Com.* I, pag. 369 etc.
2. Aug., liv. I *cont. Jul.*, c. VI, n. 23, t. X, col. 511.
3. Lib. IV *ad Bonif.*, c. XII, n. 32, col. 492, et n. 20, col. 496.
4. *Lib. de gest. Pelag.*, n. 22, 23, t. X, col. 203 et seq et alibi.
5. Lib. IV *ad Bonif.*, c. VIII, n. 20, col. 480.
6. *Op. imperf. cont. Jul.*, liv. I, c. XII ; ibid., liv, II, c. II. — 7. Aug., ibid.
8. Lib. I et II *cont. Jul.*, lib. IV *ad Bonif.*, VIII et seq.; *De Præd. SS.* c. XIV. n. 26 ; *De don. Pers.*, IV, V, XIX, n. 7 et seq.

docteurs n'avoient fait rien autre chose « que de conserver dans l'Église ce qu'ils y avoient trouvé; d'enseigner ce qu'ils y avoient appris, et de laisser à leurs enfants ce qu'ils avoient reçu de leurs pères[1]. » Qu'on nous allègue après cela des variations sur ces matières. Mais quand on ne voudroit pas en croire saint Augustin, témoin si irréprochable en cette occasion; sans avoir besoin de discuter les passages particuliers qu'il a produits, personne ne niera ce fait public, que les pélagiens trouvèrent toute l'Église en possession de baptiser les petits enfants en la rémission des péchés, et de demander dans toutes ses prières la grâce de Dieu, comme un secours nécessaire, non-seulement à bien faire, mais encore à bien croire et à bien prier : ce qui étant supposé comme constant et incontestable, il n'y auroit rien de plus insensé que de soutenir, après cela, que la foi de l'Église ne fut point parfaite sur le péché originel et sur la grâce.

Si maintenant on demande, avec le ministre, comment donc il sera vrai de dire que l'Église a profité par les hérésies; saint Augustin répondra pour nous, que « chaque hérésie introduit dans l'Église de nouveaux doutes, contre lesquels on défend l'Écriture sainte avec plus de soin et d'exactitude, que si on n'y étoit pas forcé par une telle nécessité (*Lettre* VI et VII). » Écoutez : on la défend avec « plus de soin ; » et non pas, on l'entend mieux dans le fond. Le célèbre Vincent de Lérins prendra aussi en main notre cause, en disant[2], « que le profit de la religion consiste à profiter dans la foi, et non pas à la changer; qu'on y peut ajouter l'intelligence, la science, la sagesse : mais toujours dans son propre genre, c'est-à-dire, dans le même dogme, dans le même sens, dans le même sentiment; » et ce qui tranche en un mot toute cette question, « que les dogmes peuvent recevoir avec le temps la lumière, l'évidence, la distinction; mais qu'ils conservent TOUJOURS la plénitude, l'intégrité, la propriété; » c'est-à-dire, comme il l'explique, que « l'Église ne change rien; ne diminue rien, n'ajoute rien, ne perd rien de ce qui lui étoit propre, et ne reçoit rien de ce qui étoit étranger. » Qu'on nous dise après cela qu'elle varie.

Que si l'on nous presse encore, et qu'on nous demande en quoi donc ont profité à l'Église les nouvelles décisions, le même docteur répondra[3], que « les décisions des conciles n'ont fait autre chose que de donner par écrit à la postérité ce que les anciens avoient cru par la seule tradition; que de renfermer en peu de mots le principe et la substance de la foi; et souvent, pour faciliter l'intelligence, d'exprimer par quelque terme nouveau, mais propre et précis, la doctrine qui n'avoit jamais été nouvelle : » en sorte, comme il venoit de l'expliquer encore plus précisément en deux mots, « qu'en disant quelquefois les choses d'une manière nouvelle, on ne dit néanmoins jamais de nouvelles choses : » *ut cum dicas nove, non dicas nova.*

Et c'est encore en ceci que se fait paroître la profonde ignorance de votre savant. « L'évêque de Meaux nous dit-il (*Lettre* VII), osera-t-il

1. Lib. II *cont. Jul.*, c. X, n. 24, col. 549. — 2. *Com.*, I.
3. Vinc. Lir. *Com.*, I.

bien me nier que la plus sûre marque dont les savants de l'un et de l'autre parti se servent pour distinguer les écrits supposés ou faussement attribués à quelques Pères, est le caractère et la manière de la théologie qu'on y trouve? La théologie chrétienne, poursuit-il, se perfectionnoit tous les jours; et ceux qui sont un peu versés dans la lecture des anciens, reconnoissent aussitôt de quel siècle est un ouvrage : parce qu'ils savent en quel état étoit la théologie et les dogmes en chaque siècle. » Il ne sait assurément ce qu'il veut dire, et confond ignoramment le vrai et le faux. Car s'il veut dire qu'on discerne ces ouvrages parce qu'il paroît dans les derniers de nouveaux dogmes qui ne fussent point dans les anciens, il compose le christianisme de pièces mal assorties, et il dément tous les Pères. Que s'il veut dire qu'après la naissance des erreurs on trouve l'Église plus attentive, et, pour ainsi dire, mieux armée contre elles; qu'on emploie des termes nouveaux, pour en confondre les auteurs, et qu'on répond à leurs subtilités par des preuves accommodées à leurs objections, il dit vrai; mais il s'explique mal, et ne fait rien pour lui, ni contre nous.

Que ce docteur, enflé de sa vaine science, apprenne donc des anciens maîtres du christianisme, que l'Église n'enseigne jamais des choses nouvelles; et qu'au contraire elle confond tous les hérétiques, en ce que, lorsqu'ils commencent à paroître, la surprise et l'étonnement où tous les peuples sont jetés, fait voir que leur doctrine est nouvelle, qu'ils dégénèrent de l'antiquité et de la croyance reçue. C'est la méthode de tous les Pères; et Vincent de Lérins, qui l'a si bien expliquée, n'a fait au fond que répéter ce que Tertullien, saint Athanase, saint Augustin, et les autres avoient dit aux hérétiques de leur temps, et par des volumes entiers. Je ne veux ici rapporter que ce peu de mots de saint Athanase : « La foi de l'Église catholique est celle que Jésus-Christ a donnée, que les apôtres ont publiée, que les Pères ont conservée : l'Église est fondée sur cette foi; et celui qui s'en éloigne n'est pas chrétien [1]. » Tout est compris en ces quatre mots : Jésus-Christ, les apôtres, les Pères, nous et l'Église catholique : c'est la chaîne qui unit tout; c'est le fil qui ne se rompt jamais; c'est là enfin notre descendance, notre race, notre noblesse, si on peut parler de la sorte, et le titre inaltérable où le catholique trouve son extraction : titre qui ne manque jamais aux vrais enfants, et que l'étranger ne peut contrefaire.

Quand nous parlons des saints Pères, nous parlons de leur consentement et de leur unanimité : si quelques-uns d'eux ont eu quelque chose de particulier dans leurs sentiments, ou dans leurs expressions, tout cela s'est évanoui, et n'a pas fait tige dans l'Église : ce n'étoit pas là ce qu'ils y avoient appris, ni ce qu'ils avoient tiré de la racine. Ce qui demeure, ce qu'on voit passer en décision aussitôt qu'on trouble l'Église en le contestant; ce qu'on marque du sceau de l'Église, comme vérité reçue de la source, et qu'on transmet aux âges suivants avec cette marque : c'est ce qui a fait et fera toujours la règle certaine de la foi.

Selon cette méthode si simple et si sûre, toutes les fois qu'il paroît

1. Epist. I ad Serap., *De Sp. S.*, n. 28, t. I, part. 2, 676.

quelqu'un qui tient dans l'Église ce hardi langage : « Venez à nous, ô vous tous ignorants et malheureux qu'on appelle vulgairement catholiques : venez apprendre de nous la foi véritable, que personne n'entend que nous; qui a été cachée pendant plusieurs siècles, mais qui vient de nous être découverte [1]. » (Prêtez l'oreille, mes frères, reconnoissez qui sont ceux qui disoient au siècle passé, qu'ils venoient de découvrir la vérité qui avoit été inconnue « durant plusieurs siècles : ») toutes les fois que vous entendrez de pareils discours ; toutes les fois que vous entendrez de ces docteurs qui se vantent de réformer la foi qu'ils trouvent reçue, prêchée et établie dans l'Église quand ils paroissent; revenez à ce dépôt de la foi dont l'Église catholique a toujours été une fidèle gardienne; et dites à ces novateurs, dont le nombre est si petit quand ils commencent, qu'on les peut compter par trois ou quatre : dites-leur, avec tous les Pères, que ce petit nombre est la conviction manifeste de leur nouveauté, et la preuve aussi sensible que démonstrative, que la doctrine qu'ils viennent combattre étoit l'ancienne doctrine de l'Église. Car si à Chalcédoine, si à Éphèse, si à Constantinople, si à Nicée on a confondu les auteurs des hérésies qu'on y condamnoit par leur petit nombre, comme par une marque sensible de leur nouveauté : si on les a convaincus, comme on vient de le faire voir par les actes les plus authentiques de l'Église, que tous les peuples se sont d'abord soulevés contre eux, ce qui montroit invinciblement que la doctrine qu'ils venoient combattre, non-seulement étoit déjà établie, mais encore avoit jeté de profondes racines dans tous les esprits : si enfin on leur fermoit la bouche, en leur disant qu'ils avoient eux-mêmes été élevés dans la foi qu'ils attaquoient; ce qu'ils ne pouvoient nier, et ce qui étoit pour eux, et pour tous les autres, une preuve d'expérience de leur nouveauté : si non-seulement les eutychiens, et plus haut les nestoriens, et plus haut les macédoniens, et plus haut les ariens, mais encore les pélagiens, ont été si clairement confondus par cette marque sensible, par ce moyen positif, par cette preuve expérimentale : concluez que c'étoit là la preuve commune donnée à l'Église contre toutes les nouveautés. Car si on s'est récrié à la nouveauté, lorsque ces nouvelles doctrines ont commencé à paroître, on se seroit récrié de même à toute autre innovation. La doctrine qui est donc venue sans jamais avoir excité ce cri de surprise et d'aversion, porte la marque certaine d'une doctrine qui a toujours été. Jamais il ne viendra de secte nouvelle qu'on ne convainque de sa nouveauté, par son petit nombre : on lui fera toujours, avec Vincent de Lérins [2], ce reproche de saint Paul : « Est-ce de vous qu'est venue la parole de Dieu? ou bien n'est-elle venue qu'à vous seuls [3] ? » Comme s'il disoit : Le reste de l'Église ne l'entend-il pas? comment osez-vous vous opposer au consentement universel? Reconnoissez donc, mes frères, que si on s'est servi dans tous les temps de cet argument, tiré du consentement de l'Église, et si on s'en sert encore, c'est à l'exemple des apôtres; et si encore on l'a tiré de l'exemple des apôtres, c'est à l'exem-

1. Vinc. Lir., *Comm.* I. — 2. Ibid. — 3. *I Cor.* XIV 36.

ple des Pères. Que si on nous dit, après cela, qu'il n'y a point de sûreté dans l'opinion de la multitude qui pour l'ordinaire est ignorante, nos Pères, ou plutôt l'Écriture même, ne nous ont pas laissés sans repartie : car ils nous ont appris à fermer la bouche à ceux qui ne cédoient pas à la multitude du peuple de Dieu, en leur disant : « Pourquoi méprisez-vous la multitude que Dieu a promise à Abraham? « Je te ferai, dit-il, le père, » non de plusieurs hommes, mais « de plusieurs nations; et en toi seront bénis tous les peuples de la terre[1]. » Distinguez donc la multitude abandonnée à elle-même, et livrée à son ignorance par un juste jugement de Dieu, de la multitude choisie, de la multitude séparée, de la multitude promise et bénie, conduite par conséquent avec un soin spécial de Dieu et de son Esprit : ou, pour parler avec saint Athanase[2], « Distinguez la multitude qui défend l'héritage de ses pères, » telle qu'étoit la multitude que ce grand homme vient de nous montrer dans l'Église[3], « d'avec la multitude qui est éprise de l'amour de la nouveauté, » et qui porte par ce moyen sa condamnation sur son front.

C'est par cette sûre méthode que tous nos pères, sans exception, ont fermé la bouche aux hérétiques. Si votre ministre avoit considéré, je ne dis pas seulement leur autorité, mais leurs raisons, il ne se seroit pas laissé séduire aux illusions des sociniens, et il ne leur auroit pas abandonné jusqu'aux premiers siècles de l'Église sur l'éternité de la personne du Fils de Dieu et l'immutabilité de son éternelle génération. Il n'auroit non plus accordé aux pélagiens et aux autres ennemis de la grâce chrétienne, que la foi en fût « imparfaite, flottante et informe » devant eux. Mais en prenant tous ces hérétiques dans le point de leur commencement et de leur innovation, ou, étant en si petit nombre, ils osoient rompre avec le tout, dans lequel eux-mêmes ils étoient nés, il les auroit convaincus que leur doctrine étoit une opinion particulière; et la contraire, la foi catholique et universelle. Mais s'il avoit suivi cette sûre et infaillible méthode, dont nul autre qu'un catholique ne se peut jamais servir, il auroit à la vérité confondu les sociniens; mais il se seroit aussi confondu lui-même, puisqu'aussitôt nous lui aurions objecté ce qu'il auroit objecté aux autres : c'est pourquoi il a mieux aimé, avec les sociniens, imputer des variations à l'Église catholique, que de les confondre en disant avec tous les saints, selon la promesse de Jésus-Christ, que la foi catholique est invariable.

Éveillez-vous donc ici, mes chers frères, et voyez où l'on vous mène pas à pas. Dès que vos auteurs ont paru, on leur a prédit, qu'en ébranlant la foi des articles déjà reçus, et l'autorité de l'Église et de ses décrets, tout jusqu'aux articles les plus importants, jusqu'à celui de la Trinité, viendroient l'un après l'autre en question[3]; et la chose étoit évidente pour deux raisons. La première, que la méthode dont on se servoit contre quelques points, comme, par exemple, contre celui de

1. Vinc. Lir., *Comm.* I.
2. *Adv. eos qui ex sola mult. verit. dijudic.*, t. II, pag. 561 et 562.
3. *Var.*, liv. V; liv. XV.

la présence réelle, de recevoir la raison et le sens humain à expliquer l'Écriture, portoit plus loin que cet article, et alloit généralement à tous les mystères. La seconde, qu'en méprisant les siècles postérieurs et leurs décisions, les premiers ne seroient pas plus en sûreté; de sorte qu'il en faudroit enfin venir à renouveler toutes les questions déjà jugées, et à refondre, pour ainsi dire, le christianisme, comme si l'on n'y eût jamais rien décidé. C'est ainsi qu'on l'avoit prédit, et c'est ainsi qu'il est arrivé. Les sociniens se sont élevés sur le fondement du luthéranisme et du calvinisme, et sont sortis de ces deux sectes: le fait est incontestable, et nous en avons fait l'histoire ailleurs [1]. Mais il y a des opiniâtres et des entêtés qui ne veulent pas se rendre à ces preuves. La conduite que tient encore aujourd'hui votre ministre, ne leur laissera aucune réplique; puisque déjà il abandonne aux sociniens, dans les articles les plus pernicieux de leur doctrine, les siècles les plus purs de l'Église, et que par là il se voit contraint contre ses principes à tolérer leur erreur.

Quand je lui ai reproché, dans l'Histoire des Variations, son relâchement manifeste envers les sociniens, jusqu'à leur avoir donné place dans l'Église universelle, et à faire vivre des saints et des élus parmi eux; il s'est élevé contre ce reproche d'une manière terrible, et m'a donné un démenti outrageux. « J'avoue, dit-il (*Lettre* x), que j'ai besoin de toute ma patience pour m'empêcher de dire à M. Bossuet ses vérités tout rondement. Il ne fut jamais de fausseté plus indigne, ni de calomnie plus hardie. » Voilà comme il parle, quand il se modère, quand il craint que la patience ne lui échappe: mais il en faut venir au fond. N'est-il pas vrai qu'il a mis les sociniens dans le corps de l'Église universelle? La démonstration en est claire à l'endroit où il divise l'Église en deux parties, dont l'une s'appelle « le corps, » et l'autre « l'âme [2]: » « la première est visible, et comprend tout ce grand amas de sectes qui font profession du christianisme dans toutes les provinces du monde. » Il poursuit: « Toutes les sectes du christianisme, hérétiques, orthodoxes, schismatiques, pures, corrompues, saines, malades, vivantes et mortes, sont toutes parties de l'Église chrétienne, et même en quelque sorte véritables parties, c'est-à-dire qu'elles sont parties de ce que j'appelle le corps de l'Église: » et enfin, « ces sectes qui ont rejeté, ou la foi, ou la charité, ou toutes les deux ensemble, sont des membres de l'Église, c'est-à-dire véritablement attachés à son corps, par la profession d'une même doctrine, qui est Jésus crucifié, Fils de Dieu, Rédempteur du monde: car il n'y a point de secte entre les chrétiens, qui ne confesse la doctrine chrétienne, au moins jusque-là. » Remarquez: il n'y a, dit-il, aucune secte qui ne le confesse: par conséquent les sociniens le confessent au moins « jusque-là, » comme les autres, et sont compris par le ministre parmi « les membres véritables de l'Église chrétienne. »

Mais peut-être distinguera-t-il le corps de l'Église chrétienne d'avec le corps de l'Église catholique ou universelle, dont il est parlé dans le

1. *Var.*, liv. XV. — 2. *Préj. legit.*, 1 part., ch. I, pag. 9

Symbole? Point du tout : car après avoir rejeté, non-seulement la définition que nous donnons à cette Église catholique; mais encore celle que lui voudroient donner les protestants, la sienne est que « l'Église universelle ou catholique, « c'est » le corps de ceux qui font profession de croire Jésus-Christ le véritable Messie et le Rédempteur[1] : corps, ajoute-t-il, divisé en un grand nombre de sectes, mais qui conserve une considérable partie, au milieu de laquelle se trouve toujours un nombre d'élus, qui croient véritablement, sincèrement et purement, tout ce que le corps en général fait profession de croire. » On voit ici, selon son idée, le corps et l'âme de l'Église catholique : ce corps est ce grand nombre de sectes divisées, et néanmoins unies en ce point de croire « Jesus-Christ le véritable Messie et le Rédempteur : » ce qu'aussi il venoit de dire qu'on croyoit dans toutes les sectes, sans en excepter aucune : de sorte qu'ayant défini le corps de l'Église catholique confessée dans le Symbole par ce qui est commun à toutes les sectes, on voit qu'il les y met toutes, et par conséquent celle des sociniens comme les autres. Voilà donc les sociniens, non-seulement chrétiens, mais encore catholiques; et ce nom, autrefois si précieux et si cher aux orthodoxes, est prodigué jusqu'aux ennemis de la divinité du Fils de Dieu.

Le ministre nous répond ici, qu'il a mis les sociniens parmi les chrétiens, « comme il y a mis aussi les mahométans, qui croient que Jésus-Christ, fils de Marie, a été conçu du Saint-Esprit, et qu'il est le Messie promis aux Juifs[2]. » Mais il nous joue trop ouvertement, quand il parle ainsi. Car veut-il mettre les mahométans dans l'Église chrétienne? En sont-ils une véritable partie? Sont-ils compris dans cet article du Symbole : « Je crois l'Église catholique, » comme le ministre y vient de comprendre les sociniens? Et les comptera-t-il encore parmi les membres du corps de l'Église catholique? Je ne crois pas qu'il en vienne à cet excès : il faut pourtant y venir, ou cesser de nous faire accroire qu'il ne reçoit les sociniens dans le christianisme, qu'au même titre qu'il y reconnoît les mahométans.

Le ministre triomphe néanmoins, comme s'il m'avoit fermé la bouche, après ce bel exemple des mahométans; et joignant le dédain avec la colère : « Le sieur Bossuet, dit-il[3], a lu cela; et après, il dit qu'à pleine bouche je mets les sociniens entre les communions véritablement chrétiennes, dans lesquelles on peut se sauver : il ne faut que ce seul article et ce seul exemple pour ruiner la réputation de la bonne foi de cet auteur. » Mais c'est vainement qu'il s'emporte; et on va voir clairement, pourvu qu'on veuille se donner la peine de considérer sa doctrine, qu'il reconnoît des élus dans la communion des sociniens.

Il pose donc pour certain, que la parole de Dieu, partout où elle est, et partout où elle est prêchée, a son efficace pour la sanctification de quelques âmes. « Il est impossible, dit-il[2], que la parole de Dieu demeure absolument inefficace : » d'où il conclut que « la prédication

1. *Préj. légit.*, 1 part., ch. I, pag. 29.
2. *Syst. de l'Égl.*, liv. I, chap. XII, pag. 98, 99. 100.

de la parole de Dieu ne peut demeurer sans produire quelque véritable sanctification, et le salut de quelques-uns. »

Mais peut-être qu'on croira que, pour avoir cet effet, il faudra, selon le ministre, que cette parole soit prêchée dans sa pureté? Point du tout; puisqu'il met au nombre des sociétés où la prédication a son effet des églises séparées entre elles de communion et de doctrine : telles que sont « l'éthiopienne, jacobite, nestorienne, grecque, et généralement toutes les communions de l'Orient, » quoiqu'elles soient « dans une grande décadence[1] : » d'où il conclut que « Dieu peut se conserver des élus dans des communions et dans des sectes très-corrompues; » jusque-là qu'il s'en est conservé dans l'Église la plus corrompue et la plus perverse de toutes, qui est « l'antichrétienne, » d'où il fait sortir les cent quarante-quatre mille marqués dans l'Apocalypse, c'est-à-dire, un très-grand nombre d'élus; et tout cela par ce principe général, que « la parole de Dieu n'est jamais prêchée en un pays, que Dieu ne lui donne efficace à l'égard de quelques-uns : » encore, comme on voit, qu'elle soit si loin d'y être prêchée purement.

Le principe fondamental sur lequel il appuie cette doctrine, c'est, dit-il, que la parole de Dieu, « écrite et prêchée, » est pour les élus[2], et ne seroit jamais adressée aux réprouvés, s'il n'y avoit parmi eux des élus mêlés : ce qu'il prouve finalement, et comme pour mener les choses au premier principe, en disant, que « ce ne seroit pas concevoir un Dieu sage et miséricordieux, s'il faisoit annoncer sa parole à des peuples entre lesquels il n'a pas d'élus; » parce que cela « ne serviroit qu'à les rendre plus inexcusables : » ce qui seroit « cruauté, et non pas miséricorde. »

De principes si généraux il suit clairement, que Dieu conservant parmi les sociniens sa parole « écrite et prêchée, » il a dessein de sauver quelqu'un parmi eux; autrement, cette parole ne leur serviroit, non plus qu'aux autres, qu'à les rendre plus inexcusables : ce qui est, selon le ministre, une cruauté, qu'on ne peut attribuer, sans égarement, « à un Dieu sage et miséricordieux. » Mais de peur qu'on ne nous reproche que nous imputons à M. Jurieu une conséquence qu'il rejette, il la prévoit et l'approuve par ces paroles : « On ne doit pas dire que, par mon raisonnement, il s'ensuivroit que Dieu pourroit avoir des élus dans les sociétés sociniennes, qui conservent l'Évangile, le prêchent et le lisent; et que cependant j'ai mis les sociétés qui ruinent le fondement, entre celles où Dieu ne conserve point d'élus[3]. » Voilà du moins la difficulté bien prévue et bien posée; voyez maintenant la réponse : « Je réponds que si Dieu avoit permis que le socinianisme se fût autant répandu que l'est, par exemple, le papisme, ou la religion grecque, il auroit aussi trouvé des moyens d'y nourrir ses élus, et de les empêcher de participer aux hérésies mortelles de cette secte; comme autrefois il a trouvé bon moyen de conserver dans l'arianisme un nombre d'élus et de bonnes âmes, qui se garantiront de l'hérésie les ariens. Mais comme les sociniens ne font point de nombre dans le

1. *Syst. de l'Égl.*, pag. 101, 225; *Préj. légit.*, pag. 16.—2. *Syst.* 99.—3. Ibid. 102.

monde, qu'ils y sont dispersés sans y faire figure, qu'en la plupart des lieux ils n'ont point d'assemblées, ou de très-petites assemblées ; il n'est point nécessaire de supposer que Dieu y sauve personne, parce qu'une si petite exception ne fait aucun préjudice à la règle générale,» savoir, que Dieu ne fait jamais prêcher sa parole où il n'a pas d'élus. Voilà le passage entier dans toute sa suite, et voilà sans difficulté la société socinienne, par elle-même, en état d'élever des enfants à Dieu, D'où vient donc, selon le ministre, qu'il ne s'y en trouve point à présent? Ce n'est pas à cause qu'elle rejette des vérités fondamentales, comme il faudroit dire, si on vouloit l'exclure, par sa propre constitution, de donner à Dieu des élus; c'est à cause que les sociniens ne sont pas assez multipliés : tout dépendoit du succès ; et s'ils trouvent moyen de s'étendre assez pour faire quelque figure dans le monde, ils forceront Dieu à faire naître parmi eux de vrais fidèles.

Mais pourquoi n'y en auroit-il pas eu, et n'y en auroit-il pas encore à présent, puisqu'il est constant qu'ils ont eu des églises en Pologne, et qu'ils en ont encore aujourd'hui en Transylvanie? Dieu n'est-il cruel qu'à ces sociétés? Mais pourquoi plutôt qu'aux autres? Est-ce à cause qu'il y a aussi d'autres sectes en Transylvanie? Il y en a aussi beaucoup d'autres dans les pays où notre ministre a sauvé les jacobites et les nestoriens. Mais, quoi! s'il ne restoit en Transylvanie que des sociniens, y auroit-il alors de vrais fidèles parmi eux; ou bien cette nation seroit-elle la seule réprouvée de Dieu, où sa parole « écrite et prêchée » se conserveroit sans aucun fruit, et seulement pour la rendre plus inexcusable? Quel motif pourroit avoir cette « cruauté, » comme l'appelle M. Jurieu? Quoi! ce petit nombre et le peu d'étendue de ces églises? Qu'on nous montre donc dans quel nombre et dans quelles bornes sont renfermées les sociétés où Dieu peut être cruel, selon le ministre?

C'est en substance ce que j'avois objecté dans l'Histoire des Variations[1]; et on n'y répond que par ces paroles : « Il est vrai, dit le ministre, j'ai dit quelque part, que si Dieu, par une supposition impossible, avoit permis que le socinianisme eût gagné tout le monde, ou une partie, comme a fait le papisme, il s'y seroit conservé des élus · » illusion si grossière, qu'un aveu formel de sa faute ne seroit pas plus honteux ni moins convaincant. On n'a qu'à relire le passage de son Système, qu'on vient de citer, pour voir s'il y a un mot de « supposition impossible, » ou rien qui y tende : au contraire M. Jurieu prend pour exemple une chose déjà arrivée, qui est le salut dans l'arianisme; car enfin il le veut ainsi : à tort, ou à droit, il ne nous importe. Il veut, dis-je, encore un coup, qu'on se soit sauvé dans une société où l'on nioit la divinité du Fils de Dieu. Comment donc pouvoit-il exclure les sociniens, après un préjugé si favorable, ou s'imaginer que le nombre ne pût jamais égaler celui des calvinistes ou des luthériens, ou le nôtre, ou celui des Grecs, ou celui des nestoriens et des jacobites, ou en tout cas, celui des ariens, parmi lesquels le mi-

1. *Var.*, liv. XV.

nistre a reconnu de vrais fidèles[1] ? Quel privilége avoient-ils de se multiplier malgré leurs blasphèmes contre la divinité de Jésus-Christ? Et où est-ce que Dieu a promis que les sociniens ne parviendroient jamais à ce nombre? Mais s'il a voulu avoir des élus dans plusieurs sociétés divisées, où a-t-il dit que le grand nombre lui fût nécessaire pour y en avoir? A quel nombre s'est-il fixé? Et s'il méprise le petit nombre, pouvoit-il avoir des élus parmi les luthériens et les calvinistes, au commencement de leur secte, où l'on sait que leur nombre étoit plus petit et leurs sociétés moins formées que ne sont celles qui restent aux sociniens? Ne voit-on pas qu'on se moque, lorsqu'on dit de pareilles choses, et qu'on insulte en soi-même à la crédulité d'un foible lecteur?

Mais voici une seconde réponse : « J'ai ajouté, dit-il, en même temps, » que s'il y avoit des élus (dans une telle société), « Dieu se les seroit conservés par miracle, comme il a fait dans le papisme; c'est-à-dire, qu'il peut y avoir des élus et des orthodoxes cachés dans la communion des sociniens; mais ce n'est pas à dire qu'on peut être sauvé dans la communion des hérésies sociniennes. » Nouvelle illusion : car, que veut dire « qu'il peut y avoir des élus cachés dans la communion des sociniens? » Est-ce à dire qu'il peut y avoir de vrais chrétiens cachés au milieu des sociniens? Ce n'est rien dire : car il y en a bien parmi les Turcs et parmi les autres mahométans. Il faut donc dire, comme il est prouvé dans l'Histoire des Variations[2], qu'il y a des élus dans la communion extérieure des sociniens, qui assistent à leurs assemblées, à leurs prêches, à leur scène, si vous le voulez, sans aucune marque de détestation, et qui entendent tous les jours blasphémer contre Jésus-Christ dans les assemblées où ils vont pour servir Dieu : c'est ce qu'on a objecté à M. Jurieu dans le livre des Variations : c'est à quoi ce ministre ne répond rien. Mais il demeure muet à une objection bien plus importante.

Je lui ai soutenu qu'on pouvoit, selon sa doctrine, être du nombre des « élus » de Dieu, non-seulement en communiant à l'extérieur avec les ariens, mais encore « en tolérant leurs dogmes en esprit de paix[3]. » On peut donc étendre la paix et la tolérance jusqu'à ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ : ce dogme est devenu indifférent, ou du moins non fondamental. C'est tout ce que demandent les sociniens, qui gagneront bientôt tout le reste, si on leur accorde ce point. Mais M. Jurieu en a fait le pas; et, malgré tout ce qu'il a dit, il ne leur peut refuser la tolérance en esprit de paix, qu'il a déjà accordée à leurs frères les ariens. Le passage en est rapporté dans l'Histoire des Variations[4] : il est tiré de mot à mot du livre des Préjugés[5]; et le ministre, qui l'a vu cité dans l'Histoire des Variations, n'y réplique rien dans sept ou huit grandes lettres qu'il a opposées à ce livre.

Mais qu'auroit-il à y répliquer, puisque, dans ces lettres mêmes il dit pis que tout cela, et qu'il dit qu'on s'est sauvé dans les premiers

1. *Préj.*, pag. 16; *Syst.*, p. 101, 225. — 2. *Var.*, liv. XX. — 3. Ibid.
4. Ibid. — 5. *Préj. légit.*, I, p. 22.

siècles, et même qu'on y a eu rang parmi les martyrs, en niant l'éternité de la personne du Fils de Dieu, et l'immutabilité de sa génération éternelle? « Ce n'est pas là, dit-il (*Lettre* VI), une variation essentielle et fondamentale. » On peut varier là-dessus, « sans varier sur les parties essentielles du mystère. » Il niera encore cela, car il nie tout : mais vous venez d'entendre ses propres paroles, et il donne gain de cause aux tolerants, qui ne sont, comme on a vu plusieurs fois, que des sociniens déguisés.

Je ne m'étonne donc pas si ces hérétiques triomphent, ni s'ils inondent de leurs écrits artificieux toute la face de la terre. Ils gagnent visiblement du pays parmi vous; puisque déjà on leur accorde des élus cachés dans leur société, et même la tolérance pour leurs dogmes principaux : mais ce qu'il y a de pis, votre ministre les combat si foiblement et par des principes si mauvais, que jamais ils ne se sont sentis plus forts, et jamais ils n'ont conçu tant d'espérance.

C'est en vain que ce ministre répond, que jamais homme n'eut plus de « chagrin » que lui contre les tolérants. Ce n'est point du « chagrin » qu'il faut avoir pour ceux qui errent; car outre que le chagrin met dans le cœur de l'aigreur et de l'amertume, il fait agir par passion et par humeur : chose toujours variable; comme aussi vous venez de voir une perpétuelle inconstance dans ce ministre. Ce sont des principes, c'est une doctrine constante et suivie qu'il faut opposer à ces novateurs : et parce que votre ministre n'a rien eu de tout cela à leur opposer selon les maximes de la Réforme, vous avez vu clairement, qu'il n'a fait par tous ses discours que relever leurs espérances.

Défiez-vous, mes chers frères, de ces dangereux esprits, de ces hardis novateurs; en un mot, des sociniens, qui bientôt, si on les écoutoit, ne laisseroient rien d'entier dans la religion chrétienne. Ils viennent de publier leur Histoire, où ils avouent que « la vérité a cessé de paroître dans l'Église depuis le temps qui suit immédiatement la mort des apôtres[1]; » et ils racontent que Valentin Gentil, un de leurs martyrs, persécuté par Calvin et par Bèze, « s'opposoit si fortement à la vulgaire croyance de la Trinité, qu'on a même écrit qu'en ces temps, ne sachant à quoi se résoudre dans des commencements si embarrassants et si difficiles, il lui avoit préféré le mahométisme. » En effet, si les sociniens et leurs prédécesseurs ont raison, le mahométisme, qui rejette la Trinité et l'incarnation, est plus pur en ce qui regarde la divinité en général, et en particulier en ce qui regarde la personne de Jésus-Christ, que n'a été le christianisme depuis la mort des apôtres. La doctrine du Fils de Dieu est plus pure dans l'Alcoran que dans les écrits de nos premiers Pères. Mahomet est un docteur plus heureux que ne l'ont été les nôtres, puisque ses disciples ont persisté dans sa doctrine : au lieu que les chrétiens ont abandonné celle des apôtres, qui est celle de Jésus-Christ même, incontinent après leur mort. Vous avez horreur de ces blasphèmes et avec raison. Ouvrez donc les yeux, mes chers frères, et voyez où l'on vous mène; puisque déjà

1. *Hist. ref. pol.*, lib. I, c. I.

on vous dit, à l'exemple des sociniens, que les disciples des apôtres et les martyrs, dont la passion a suivi la leur de si près, ont tellement dégénéré de leur doctrine, qu'ils lui ont même préféré la philosophie, avec des erreurs aussi capitales que celles que vous venez d'entendre.

Mais vous entendrez dans la suite des choses bien plus étranges que celles que j'ai relevées dans ce discours; et si, étonnés de tant de foiblesses, de tant de contradictions, des égarements si étranges de votre ministre, vous vous demandez à vous-mêmes comment il se peut faire, je ne dis pas qu'un théologien, mais qu'un homme, quel qu'il soit, pour peu qu'il ait de bon sens, y soit tombé : souvenez-vous qu'il est écrit que « Dieu envoie l'esprit de vertige, d'étourdissement et une efficace d'erreur à ceux qui résistent à la vérité[1] » : et cela véritablement par un jugement terrible sur les docteurs de mensonge : mais en même temps, mes chers frères, par un conseil de miséricorde sur vous et sur tous ceux qui sont abusés et prévenus; afin, comme je l'ai dit au commencement, avec saint Paul[2], que « la folie de ces séducteurs étant connue de toute la terre, » le progrès de la séduction soit arrêté, et qu'on revienne du schisme et de l'erreur. C'est à quoi Dieu vous conduit, si vous n'êtes point sourds à sa voix. Considérez l'état où vous êtes : votre prétendue Réforme, à ne regarder que les soutiens du dehors, ne fut jamais plus puissante ni plus unie. Tout le parti protestant se ligue, et a encore trouvé le moyen d'entraîner dans ses desseins tant de puissances catholiques, qui n'y pensent pas assez. Votre ministre triomphe; et avec un air de prophète, il publie dans toutes ses lettres, que c'est là vraiment un coup de Dieu : mais il y a des coups de Dieu de plus d'une sorte. Pendant qu'à l'extérieur la Réforme est plus redoutable, et tout ensemble plus fière et plus menaçante que jamais, elle ne fut jamais plus foible dans l'intérieur, dans ce qui fait le cœur d'une religion. Sa doctrine n'a jamais paru plus déconcertée : tout s'y dément, tout s'y contredit : vous en avez déjà vu des preuves surprenantes; vous en verrez d'autres dans la suite : mais ce que vous voyez déjà est assez étrange. Jamais on ne mit au jour tant de monstrueuses erreurs; jamais on n'écouta tant de fables, tant de vains miracles, tant de trompeuses prophéties : la gloire du christianisme est livrée aux sociniens : le mal est monté jusqu'à la tête; et les plus célèbres docteurs sont ceux qui s'égarent davantage. Ainsi la mesure semble être au comble; et il est temps ou jamais d'ouvrir les yeux. Dieu est assez bon et assez puissant pour confondre encore les ligues, et ensemble tous les projets de la Réforme entreprenante : mais quand, contre toute apparence, elle auroit remporté autant de victoires que ses prophètes lui en promettoient, ceux qui s'y laisseroient tromper ne seroient jamais qu'un troupeau errant, enivré du succès et ébloui par les espérances du monde.

1. *Is.* XIX, 14; XXIX. 10. *II Thessal.* II, 11.

IIe AVERTISSEMENT

AUX PROTESTANTS

SUR LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU

CONTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS.

La Réforme convaincue d'erreur et d'impiété par ce ministre.

Vous avez vu, mes chers frères, selon ma promesse, dans un premier Avertissement, le christianisme flétri, et le socinianisme autorisé par votre ministre. Vous avez été étonnés de ce qu'il a dit en faveur d'une secte qui se vante d'avoir porté la Réforme à perfection, en niant la divinité du Fils de Dieu, et en affoiblissant tout le christianisme. Mais cessez de vous arrêter à tant de choses étranges, que vous avez vu qu'il a avancées sur le sujet des sociniens : il en a dit de plus essentielles contre lui-même et contre toute la Réforme; puisqu'il l'a chargée d'erreurs capitales, et dans son commencement, et dans son progrès. Il en a dit encore de plus importantes en faveur de l'Église catholique, puisqu'il a dit qu'on peut se sauver dans sa communion. Il a dit tout cela, mes frères : vous l'allez voir dans la dernière évidence. Il a nié de l'avoir dit : vous ne le verrez pas moins clairement. Il ne s'agit pas de conséquences que je veuille tirer de sa doctrine : ce sont des termes formels pour l'affirmative, et formels pour la négative, que j'ai à vous rapporter; c'est-à-dire qu'il y a des vérités contraires à la Réforme, et favorables à l'Église, si claires qu'un ministre ne les a pu nier; et à la fois si décisives contre lui, qu'il a honte de les avoir avouées. Si à ce coup vous n'ouvrez les yeux, vous les aurez bien assoupis. Commençons.

Écoutez-le, mes chers frères, c'est lui qui parle dans la dixième Lettre de cette année, et la cinquième de celles qu'il oppose aux Variations. Il s'agit d'une addition au livre XIV, qui a jeté M. Jurieu dans d'étranges emportements. « Si, dit-il, cette addition est importante, c'est à faire voir le caractère de M. Bossuet : car il est vrai que rien n'est plus propre à le faire reconnoître dans le monde pour un déclamateur sans honneur et sans sincérité. » Voici la cause de ces reproches. « On trouve, continue-t-il, dans cette belle addition, que je suis demeuré d'accord que Luther, dans son livre *De servo arbitrio*, avoit employé des termes trop durs au sujet de la nécessité qui repose sur la volonté : et tout ce que j'ai conclu, c'est que l'on ne doit pas condamner les gens sur des expressions dures, quand les sentiments dans le fond sont innocents, et qu'on doit se tolérer dans ces expressions. » Il poursuit : « On trouvera dans cette addition ces paroles pleines de calomnies, et

indignes d'un homme d'honneur : M. Jurieu a raison d'avouer de bonne foi des réformateurs en général, qu'ils ont enseigné que Dieu poussoit les pécheurs aux crimes énormes. M. Jurieu n'a point avoué cela ; et M. Bossuet rendra compte quelque jour devant Dieu d'une imposture aussi fausse et aussi maligne. »

Mais s'il craignoit ce jugement de Dieu où il m'appelle, il songeroit qu'un jour on y récitera ces paroles, où traitant la paix avec les luthériens [1], après leur avoir reproché que leurs premiers réformateurs, c'est-à-dire Mélanchthon et Luther même, ont approuvé, du moins par leur silence, les écrits de Calvin, ceux de Zuingle, ceux de Zanchius, que les luthériens d'aujourdhui accusent de ce détestable particularisme, comme ils l'appellent, qui ôte le libre arbitre et fait Dieu auteur du péché ; il continue ainsi son discours : « Mais ce n'est pas seulement par leur silence, ou par l'approbation, que vos réformateurs ont été de durs prédestinateurs, et ont enseigné *en paroles expresses*, et encore des plus dures, le particularisme, la prédestination et la réprobation, avec une nécessité qui provient de la force des décrets. Que Mélanchthon paroisse le premier : c'est de lui qu'est cette parole que nos calomniateurs ont tant relevée, que l'adultère de David, et la trahison de Judas, n'est pas moins l'œuvre de Dieu que la conversion de saint Paul. »

Il cite en marge le commentaire de cet auteur sur le chapitre VIII aux Romains, où il est vrai qu'on trouve en autant de mots cet exécrable blasphème. Sont-ce donc là seulement des paroles dures, comme M. Jurieu avoue qu'il en a lui-même imputé aux premiers réformateurs ; ou, comme nous le disons, une doctrine abominable? Il continue : « Mais on lisoit ces paroles dans les premières éditions des *Lieux communs* de Mélanchthon : La divine prédestination ôte la liberté à l'homme ; car tout arrive selon ses décrets dans toutes les créatures : et non-seulement les œuvres extérieures, mais encore les pensées intérieures. » Tout arrive selon les décrets de Dieu, et au dedans et au dehors de l'homme : par conséquent toutes ses pensées bonnes et mauvaises, et autant ses crimes que ses bonnes œuvres : et de peur qu'on ne crût que Mélanchthon eût enseigné ces blasphèmes sans l'aveu de Luther, M. Jurieu ajoute : « Luther a vu cela, et il a approuvé le livre de Mélanchthon, jusqu'à le juger digne non-seulement de l'immortalité, mais encore d'être inséré parmi les Écritures canoniques. » Il cite, pour le prouver, le livre du Serf arbitre de Luther, où il est vrai que se trouve cette approbation très-expresse des blasphèmes de Mélanchthon ; et pour ne laisser aux luthériens aucun moyen de s'échapper, il se fait cette objection : « Mais, dites-vous, Mélanchthon a rétracté cette opinion dans les éditions suivantes de ses *Lieux communs*, au titre De la cause du péché. Il est vrai, il l'a rétractée, et avec raison ; car qui pourroit souffrir cette parole *qui détruit toute religion :* que la divine prédestination ôte à l'homme son libre arbitre? » Voilà l'objection proposée, et Mélanchthon bien convaincu d'avoir enseigné une impiété manifeste

1. *Consult. de ineund. pac.*, **pag. 209.**

« et détruit toute religion. » Mais de peur qu'il ne lui échappe, non plus que son maître Luther, il ajoute premièrement contre Mélanchthon, « qu'il n'a rétracté cette opinion que mollement et en doutant; » et contre Luther, que lorsqu'il approuva les *Lieux communs* de Mélanchthon, ils n'avoient point encore été corrigés: « donc, » poursuit-il, « il a admis cette dure opinion de la prédestination, qui ôtoit le libre arbitre à l'homme. » Est-ce là dire seulement des paroles dures, « et non pas admettre une opinion qui détruit toute religion, » et établit l'impiété?

C'en est assez pour confondre ce téméraire ministre dans le jugement de Dieu où il m'appelle: mais il passe encore plus avant; et voici comme il parle de Luther [1]: « Il n'a pas seulement approuvé les paroles de Mélanchthon; mais il en a dit de semblables dans le livre du Serf arbitre, dont le titre seul fait connoître le sentiment de l'auteur. Écoutons donc comme il parle: C'est le fondement de la foi de croire que Dieu est clément, quoiqu'il sauve si peu d'hommes, et en damne un si grand nombre; de croire qu'il est juste, quoiqu'il nous *fasse damnables* nécessairement *par sa volonté;* en sorte qu'il semble prendre plaisir au supplice des malheureux, et être plus digne de haine que d'amour. Si donc je pouvois entendre par quelque moyen que Dieu est miséricordieux et juste, pendant qu'il ne fait paroître que colère et injustice, je n'aurois pas besoin de foi. Dieu caché dans sa majesté ni ne déplore la mort des pécheurs, ni ne la détruit; mais il opère la vie et la mort, et toutes choses dans tous. Il ne veut point la mort du pécheur, *en parole; je l'avoue*, mais il la veut par cette secrète et impénétrable volonté. » Voilà les paroles de Luther, où il reconnoît que Dieu fait les hommes « damnables » par sa volonté, et les fait inévitablement et nécessairement damnables. Les faire damnables de cette sorte, c'est sans doute les faire pécheurs: et Luther l'enseigne ainsi en termes formels, puisqu'il prouve ce qu'il avance, en disant « qu'il fait toutes choses, » et par conséquent le péché « dans les hommes. » D'où il s'ensuit que Dieu veut effectivement, et leur péché, et leur perte; quoiqu'à l'entendre parler (c'est toujours Dieu qu'il entend), il fasse semblant de ne les vouloir pas: « in verbo scilicet. » Qui jamais parla ainsi de Dieu, si ce n'est ceux qui n'en croient point, ou qui ont perdu toute la révérence qu'inspire naturellement un si grand nom? Voilà ce que M. Jurieu a tiré du livre du Serf arbitre de Luther; et il ose encore prendre Dieu en son redoutable tribunal à témoin, comme il n'attribue à Luther que des paroles trop dures: pendant qu'il le convainc avec tant de force de ces exécrables sentiments. Mais il le presse encore par des paroles tirées de ce même livre du Serf arbitre: « C'est en vain, disoit Luther, qu'on tâche d'excuser Dieu, en accusant le libre arbitre. S'il a prévu la trahison de Judas, Judas étoit fait traître *par nécessité;* et il n'étoit point en son pouvoir, ni dans celui d'aucune créature, de faire autrement ni de changer la volonté de Dieu. En est-ce assez pour convaincre Luther? Mais, pour ne lui laisser pas le loisir de respirer,

1. *Consult.*, ubi supra.

le ministre lui reproche encore d'avoir dit: « Si nous trouvons bon que Dieu couronne des indignes, il ne faut pas trouver moins bon qu'il damne des innocents: en l'un et en l'autre, il est excessif selon les hommes; mais il est juste et véritable en lui-même. C'est maintenant une chose incompréhensible de damner des innocents; mais on le croit jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit révélé. » C'est donc l'objet de la foi, que Dieu damne des innocents, et les fait lui-même coupables; puisque les faire damnables, comme dit Luther, et les faire pécheurs et coupables, c'est la même chose: et voilà, selon Luther, le grand mystère qui nous sera révélé dans la vision bienheureuse.

Luther est terriblement pressé, vous le voyez; mais le ministre revient encore à la charge: « Voici, dit-il, par où il finit; » c'est toujours de Luther qu'il parle: « Si nous croyons qu'il est vrai que Dieu prévoit et préordonne toutes choses, et que d'ailleurs il n'est pas possible qu'il se trompe, ou qu'il soit empêché dans sa science et dans la prédestination; et enfin, que rien ne se fait sans sa volonté: la même raison nous fait voir qu'il ne peut y avoir aucun libre arbitre ni dans l'homme, ni dans l'ange, ni dans aucune créature. Tout ce qui se fait par nous, dans ce qui regarde le salut et la damnation, se fait par une pure nécessité, et non point par le libre arbitre: l'homme n'en a point, il est esclave et captif de la volonté de Dieu ou de celle de Satan; en sorte qu'il n'a aucune liberté ni libre arbitre de se tourner d'un autre côté, ou de vouloir autre chose, tant que l'esprit ou la grâce de Dieu dure en l'homme: et j'appelle nécessité, poursuit Luther, cité par le ministre, non pas la nécessité de contrainte, mais celle d'immutabilité; » et le reste toujours soutenu de la même force: ce qu'il achève de prouver par Calixte, luthérien, dont voici les propres termes cités par M. Jurieu: « Tout le but du livre de Luther est de faire voir que toutes les actions des hommes, et tous les événements qui en dépendent, ne peuvent arriver autrement qu'ils arrivent, ni se faire avec contingence, ou par la volonté du libre arbitre de l'homme, mais par la pure et unique volonté, disposition et ordre de Dieu. » Ce n'est donc pas seulement le sentiment de Luther, que Dieu veut et fait tout le bien et tout le mal qui se trouve dans le monde, mais c'est là encore tout le but de son traité du Serf arbitre: et ce n'est pas seulement M. Jurieu ou les calvinistes qui objectent ces énormes excès à Luther; mais ce sont encore ses sectateurs mêmes et les luthériens les plus doctes et les plus célèbres, du nombre desquels est Calixte, dont les paroles, citées par le ministre Jurieu, se trouvent en effet dans le livre de ce fameux luthérien, intitulé: *Jugement sur les controverses*, etc.

Et parce qu'on pourroit penser que Luther auroit dit ces choses comme « douteuses, ou problématiques, continue M. Jurieu: au contraire, dit ce ministre, il les pose comme des dogmes certains, qu'il n'est ni permis ni sûr de révoquer en doute; » et pour le prouver, il allègue ces paroles, par où Luther conclut: « Ce que j'ai dit dans ce livre, je ne l'ai pas dit comme en disputant ou en conférant, mais je l'ai assuré et je l'assure, et je n'en laisse le jugement à personne; mais je conseille à tout le monde de s'y soumettre. » Ce qu'il veut qu'on re-

çoive avec une entière soumission, c'est que tout est nécessaire d'une absolue nécessité: « et souvenez-vous, poursuit-il, vous qui m'écoutez, que c'est moi qui l'ai enseigné; » en sorte qu'il ne paroît pas seulement que Luther a établi ces dogmes impies, mais encore qu'il les a établis avec toute la certitude qu'on peut jamais donner à un dogme, et comme un des fondements qu'il veut le plus inculquer à ses sectateurs.

Si j'avois à convaincre Luther devant Dieu et devant les hommes de ces horribles impiétés, je ne produirois autre chose que ce que produit ici M. Jurieu. Mais pour le convaincre lui-même d'avoir regardé tous ces discours de Luther, non-seulement comme durs, mais comme impies, et non-seulement comme contenant des expressions excessives, mais encore comme contenant des dogmes affreux: je n'ai encore qu'à produire ces paroles de ce ministre au luthérien Sculter. « Voilà, lui dit-il, toute cette suite de dogmes que vous appelez dans nos auteurs de grands monstres, des monstres affreux et horribles. Voilà tous nos dogmes, et beaucoup plus que nous n'en disons, et ce que nous serions bien fâchés de dire. » C'est donc de tous ces dogmes qu'on vient de voir, et dont il témoigne lui-même tant d'horreur, qu'il a convaincu Luther; et afin de ne nous laisser aucun doute de ce qu'il déteste dans ce chef de la Réforme, après avoir rapporté tous les dogmes qu'il en reçoit: « Nous embrassons, dit-il, de tout notre cœur tous ces dogmes de Luther; mais en voici qui lui sont propres: que Dieu par sa volonté nous *rend damnables nécessairement;* que c'est en vain qu'on excuse Dieu en accusant le libre arbitre; qu'il n'étoit point au pouvoir de Judas de n'être point traître; que Dieu damne les hommes par sa propre volonté; qu'il damne des innocents comme il couronne des indignes; qu'il ne peut y avoir de libre arbitre, ni dans l'homme, ni dans l'ange, ni dans aucune créature, et que tout ce qui se fait par nous, se fait non point par le libre arbitre, mais par une pure nécessité. Nous rejetons, poursuit-il, toutes ces choses, et nous les rejetons avec horreur, comme choses *qui détruisent toute religion*, et qui ressentent le *manichéisme*. Je le dis à regret, et malgré moi, favorisant autant que je le puis la mémoire de ce grand homme: » grand homme comme vous voyez, qui vomit des impiétés et des blasphèmes qu'on n'entendra peut-être pas dans l'enfer même. Mais voilà les grands hommes de la Réforme, et voilà comme ils sont traités par ceux-là mêmes qui font profession de les révérer.

Et parce qu'on pourroit penser en faveur de Luther, qu'il auroit du moins changé de sentiment; quoiqu'en avoir eu un seul moment de si damnables, et avoir commencé par de tels blasphèmes la réformation de l'Église, ce seroit toujours une preuve d'un homme livré à Satan; il ne laisse pas même aux luthériens cette misérable consolation: « Car, poursuit-il, on me dira qu'il s'est rétracté: mais qu'on me montre où est cette rétractation. On ne voit, dit-il, sur le libre arbitre aucune rétractation. S'il a rétracté et condamné son livre du Libre arbitre, où est l'anathème qu'il lui a dit? comment l'a-t-il laissé parmi ses ouvrages? Il a parlé plus doucement dans la Visite Saxonique, en reconnoissant

le libre arbitre dans les choses civiles et morales, et pour les œuvres extérieures de la loi; mais il ne nie nulle part ce qu'il avoit assuré dans son livre du Serf arbitre; et on peut aisément concilier ce qu'il a dit dans ces deux livres. » Il le concilie en effet, en remarquant que Luther pourroit avoir admis le libre arbitre, « en entendant sous ce mot, qu'on n'agit pas malgré soi, mais très-volontairement; ce qui, poursuit-il, n'empêcheroit pas qu'il ne fût toujours véritable, comme Luther l'avoit dit dans le livre du Serf arbitre, que Dieu par sa volonté rend les hommes nécessairement damnables, et que par sa pure volonté il damne des innocents. Luther, dit-il, n'a point rétracté cela. » Il a raison: on a quelque part adouci, quoique foiblement, les expressions: on a nommé le libre arbitre même dans la Confession d'Augsbourg, sans bien expliquer ce que c'étoit; mais on ne trouve en aucun endroit la condamnation d'un livre si abominable, ni aucune rétractation de tous ces excès. Il ne falloit pas attendre de Luther que jamais il avouât, ou qu'il crût avoir failli; et il valoit mieux certainement laisser en leur entier tous les blasphèmes du livre du Serf arbitre que de se rabaisser jusque-là. Ainsi le luthérien n'a point de réplique; et le bienheureux Luther (car c'est ainsi qu'on affecte de le nommer dans le parti) demeure convaincu, par notre ministre, non-seulement d'avoir commencé sa Réforme, mais encore d'avoir persévéré jusqu'à la fin dans cette impiété.

Il est donc plus clair que le jour, que le ministre n'a pas seulement avoué, mais encore qu'il a prouvé invinciblement les impiétés de Luther; et s'il les nie maintenant, s'il tâche de révoquer son aveu, c'est qu'il a honte pour la Réforme de la voir commencer par des blasphèmes, et de lui voir pour ses chefs des blasphémateurs et des impies: et si, pour repousser ce juste et inévitable reproche, il s'emporte jusqu'à m'appeler au redoutable tribunal de Dieu, et à invoquer contre moi à témoin ce juste juge; il ressemble manifestement à ces profanes qui se servent d'un si grand nom pour éblouir les simples, et donner de l'autorité au mensonge.

Ce n'a donc pas été une calomnie, mais une vérité, non-seulement avouée, mais encore démontrée par M. Jurieu, de dire que les réformateurs ont fait Dieu auteur du péché. Ce ministre passe déjà condamnation pour Luther et pour Mélanchthon, c'est-à-dire pour les premiers des réformateurs. Mais j'ai fait voir que Calvin et Bèze n'en avoient pas moins dit que les deux autres [1]; et qu'aussi M. Jurieu, sans oser entreprendre de les justifier, n'en avoit pu dire autre chose sinon « qu'ils étoient sobres en comparaison de Luther [2]: » ce qui montre, non pas qu'il les croit innocents, mais qu'il les croit seulement moins coupables, c'est-à-dire moins impies et moins grands blasphémateurs. Mais en cela il se trompe: car j'ai produit les passages de Calvin et de Bèze [3], où ils disent « que Dieu fait toutes choses selon son conseil défini, voir même celles qui sont méchantes et exécrables; qu'ayant or-

1. *Var.*, liv. XIV; Addit., n. 9. — 2. Jur., *De pac.*, pag 214
3. *Var.*, ibid.

donné la fin (qui est de glorifier sa justice dans le supplice des réprouvés), il faut qu'il ait quant et quant ordonné les causes qui amènent à cette fin (c'est-à-dire sans difficulté, les péchés); que le péché du premier homme, quoique volontaire, est en même temps nécessaire et inévitable; qu'Adam n'a pu éviter sa chute, et qu'il ne laisse pas d'en être coupable; qu'elle a été ordonnée de Dieu, et qu'elle étoit comprise dans son secret dessein; qu'un conseil caché de Dieu est la cause de l'endurcissement; qu'on ne peut nier que Dieu n'ait *voulu et décrété la désertion* d'Adam, puisqu'il fait tout ce qu'il veut; que ce décret fait horreur; mais qu'enfin on ne peut nier que Dieu n'ait prévu la chute de l'homme, puisqu'il l'avoit ordonnée par son décret; qu'il ne faut point se servir du terme de permission, puisque c'est un ordre exprès; que la volonté de Dieu fait la nécessité des choses, et que tout ce qu'il ordonne arrive nécessairement; que c'est pour cela qu'Adam est tombé par un ordre de la providence de Dieu, et parce que Dieu l'avoit ainsi trouvé à propos; que les réprouvés sont inexcusables, quoiqu'ils ne puissent éviter la nécessité de pécher, et que cette nécessité leur vient par ordre de Dieu; que Dieu leur parle, mais que c'est pour les rendre plus sourds; qu'il leur envoie des remèdes, mais afin qu'ils ne soient point guéris; et que si les hommes veulent répliquer qu'ils n'ont pu résister à la volonté de Dieu, il les faut laisser plaider contre celui qui saura bien défendre sa cause, » sans qu'il soit permis, comme on voit, de la défendre, en disant qu'il laisse l'homme à sa liberté, et qu'il ne veut point son péché. Voilà ce qu'ont dit Calvin et Bèze; ce qui, comme on voit, n'est pas moins mauvais que ce qu'ont dit Luther et Mélanchthon.

Aussi voyons-nous manifestement que si le calviniste ferme la bouche au luthérien sur son Mélanchthon et sur son Luther, le luthérien ne remporte pas un moindre avantage sur les calvinistes : car écoutez comme les presse le docteur Gérard[1] : « Qu'ils donnent donc gloire à Dieu et à la vérité, en désavouant publiquement telles et semblables expressions qui se trouvent dans les écrits des gens de leur parti : que Dieu a préordonné par un décret absolu certains hommes et même la plupart des hommes, aux péchés et aux peines des péchés; que la Providence divine a créé quelques hommes afin qu'ils vivent dans l'impiété; que Dieu pousse les méchants aux crimes énormes; que Dieu en quelque sorte est cause du péché : qu'ils condamnent de semblables propositions qui se trouvent en autant de termes dans leurs écrits publics, s'ils veulent être réconciliés avec l'Église. » Voilà les impiétés que les luthériens reprochent aux calvinistes; et le passage qu'on vient de voir du docteur Gérard, est cité mot à mot par M. Jurieu[2]. Mais qu'y répond ce ministre? nie-t-il le fait, je veux dire, nie-t-il que ceux de son parti aient enseigné que Dieu « préordonne les hommes aux péchés, les pousse aux crimes énormes, et soit en quelque sorte cause du péché? » Point du tout : voici sa réponse[3] : « Il est vrai : nous re-

1. Ger., *De elect. et reprob.*, cap. x, n. 137.
2. *Jug. sur les méth.*, pag. 142. — 3. Ibid., pag. 143.

connoissons qu'entre ces expressions il y en a de trop dures. Nous n'avons pas pour nos auteurs la même soumission que ces messieurs les luthériens ont pour Luther; et nous ne nous faisons pas une honte d'abandonner leurs manières, quand elles nous paroissent propres à scandaliser, et dures à digérer. Telles sont celles que nous venons de voir, dont aussi nul des nôtres *ne se sert plus aujourd'hui*, et dont on ne s'est plus servi *depuis cent ans.* »

Il avoue donc, en termes formels, que ses auteurs ont avancé ces propositions impies : « que Dieu préordonne aux péchés; que Dieu pousse aux crimes énormes; qu'il est en quelque sorte cause du péché; » Il ne sert plus à rien de le lui nier, ni de dire que je lui fais une calomnie « aussi fausse que maligne, » en disant qu'il a avoué des réformateurs en général, et même de ceux de son parti, qu'ils enseignent que « Dieu pousse l'homme aux crimes énormes : » le docteur Gérard lui reproche que cette proposition et d'autres aussi impies « se trouvent en autant de mots » dans ses auteurs. Loin de dire ici qu'on le calomnie, ou d'appeler le docteur Gérard au redoutable tribunal de Dieu, il confesse tout, quoiqu'il tâche de pallier ce fait honteux, et d'adoucir ces propositions, qui sont autant de blasphèmes, en les appelant seulement « des expressions trop dures et des manières propres à scandaliser. » Enfin il avoue la chose : ces propositions se trouvent dans les auteurs du calvinisme comme dans ceux du luthéranisme : il n'y a point d'aveu plus formel que de dire tout simplement : « Il est vrai. » La Réforme ne trouve d'excuse à cet excès, qu'en disant qu'on n'y tombe « plus depuis cent ans, » et se trouve bien honorée, pourvu qu'on accorde qu'elle n'a été que soixante ou quatre-vingts ans dans le blasphème. Mais encore n'aura-t-elle pas cette misérable excuse : on lui montre qu'elle y est encore, et on le montre par les paroles du ministre même qui la défend. Si elle étoit bien revenue de l'abominable erreur de faire Dieu auteur du péché, de dire « qu'il le préordonne, et pousse les hommes aux crimes énormes, » elle ne diroit pas seulement que ce sont « des expressions trop dures, des manières propres à scandaliser, et dures à digérer : » car, en parler de cette sorte, c'est, en avouant qu'on a avancé des propositions si impies, soutenir qu'au fond on les tient encore pour véritables; qu'on tient, dis-je, pour véritable, « que Dieu pousse aux crimes énormes, et qu'il est cause du péché. » Que le ministre ne réponde pas, que selon la proposition on dit qu'il en est cause « en quelque sorte : » car, outre que ce pitoyable adoucissement ne se trouve pas dans les autres propositions qu'on vient de voir, c'est, en se tenant à celle-ci, une proposition assez impie contre le Saint d'Israël, que le faire « en quelque sorte, » et pour peu que ce soit, cause du péché; car c'est de quoi il est éloigné jusqu'à l'infini par sa sainteté, par sa bonté, par sa perfection : il n'est donc cause du péché en aucune sorte. Le ministre veut s'imaginer que ses auteurs, qui ont dit que « Dieu le préordonne, » et que « Dieu y pousse, » n'entendoient pas néanmoins le lui attribuer. Mais que falloit-il donc dire pour cela, si ce n'est pas assez de dire que Dieu préordonne, que Dieu pousse, que Dieu est cause? Qu'il pense donc tout

ce qu'il voudra de ses réformateurs; le fait demeure pour constant : les propositions impies, qui font Dieu cause du péché, se trouvent, non par conséquence, mais en termes formels, dans leurs écrits. S'il ne tient qu'à dire que ce sont seulement des expressions ou des manières trop dures, j'excuserai quand il me plaira toutes les impiétés et tous ceux qui les profèrent; et dans le fond, il n'y aura plus de blasphémateurs ni d'hérétiques.

Mais voici bien plus. Je maintiens à la Réforme et à M. Jurieu que les adoucissements qu'ils prétendent avoir apportés à leurs expressions « depuis cent ans, » ne sont qu'en paroles, et qu'ils croient toujours, dans le fond, que Dieu est la vraie cause du péché. M. Jurieu cite ces paroles du livre des Variations[1] : « Car enfin, tant qu'on ôtera au genre humain la liberté de son choix, et qu'on croira que le libre arbitre subsiste avec une entière et inévitable nécessité, il sera toujours véritable que ni les hommes ni les anges prévaricateurs n'ont pas pu ne pas pécher; et qu'ainsi les péchés où ils sont tombés sont une suite nécessaire des dispositions ou le Créateur les a mis, et M. Jurieu est de ceux qui laissent en son entier cette inévitable nécessité[2]. » Voilà en effet mes propres paroles; et on m'avouera qu'il n'y a aucune réponse à une preuve si concluante, que de « nier cette entière et inévitable nécessité » de pécher ou de bien faire : mais M. Jurieu ne la nie pas; au contraire, il la reconnoît, comme on va voir. « M. de Meaux, dit-il, devroit nous apprendre comment la prédétermination physique des thomistes subsiste avec l'indifférence de la volonté. Il nous devroit faire comprendre comment la grâce efficace par elle-même, que lui-même défend, n'apporte à la volonté aucune nécessité. Enfin il devroit nous expliquer comment les décrets éternels, qui imposent une vraie nécessité à tous les événements, et une nécessité inévitable, ne ruinent pas la liberté. » Voilà donc, selon ce ministre, en vertu des décrets de Dieu, « une vraie et inévitable nécessité; » et cela « dans tous les événements, » parmi lesquels manifestement les péchés mêmes sont compris. Qu'a dit de pis Luther pour faire Dieu cause du péché, comme ce ministre l'en a convaincu? Est-ce peut-être que Luther a dit que Dieu contraignoit les hommes à pécher, malgré qu'ils en eussent, et qu'ils ne péchoient pas volontairement? Mais on a vu le contraire; et le ministre lui-même a rapporté les passages, où il dit en termes formels, que la nécessité qu'il admet n'est pas « une nécessité de contrainte, mais une nécessité d'immutabilité[3]. « Ainsi, pour faire Dieu auteur du péché, Luther n'a dit autre chose si ce n'est que les hommes y tomboient nécessairement, quoiqu'en même temps volontairement, par une vraie et inévitable nécessité provenue du décret de Dieu. Or c'est ce que dit encore M. Jurieu en termes formels : donc par la même raison qu'il a convaincu Luther d'impiété, il s'en est convaincu lui-même, et sa preuve porte contre lui.

Aussi, pour aller au fond de ses sentiments, nous lui avons démon-

1. *Hist des Var.*, liv. XIV. — 2. *Jug. sur les méth.*, sect. 15, p. 129, 130.
3 Luth., *De serv. arb.*

tré, dans le livre des Variations[1], qu'il pose un principe qui ne lui permet pas de décider si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché Ce principe, c'est ce qu'il dit dans son Jugement sur les Méthodes : que « nous ne savons rien de notre âme, sinon qu'elle pense[2]. » Nous ne savons donc pas si elle a, ou si elle n'a pas la liberté de son choix, s'il est en son pouvoir de choisir ou ne choisir pas une chose plutôt qu'une autre : d'où il conclut en effet, « que c'est une témérité de définir que la liberté est cela, ou n'est pas cela; que pour être libre, il faut être en tel ou en tel état; qu'une telle chose, ou une autre, ruine la liberté. » Il pousse donc son ignorance jusqu'à ne pas vouloir sentir, quand il pèche, s'il pouvoit ne pécher pas : en faisant le philosophe, il est sourd à la voix de la nature, et il étouffe sa conscience, qui lui dit, comme à tous les autres hommes, à chaque péché où il tombe, surtout à ceux où il tombe délibérément, qu'il auroit pu s'empêcher d'y tomber, c'est-à-dire d'y consentir; car c'est en cela que consiste le remords : et s'il fait aller son ignorance jusqu'à douter si cela est, il ignore donc aussi s'il agit ou s'il n'agit pas dans le mal, comme dans le bien, avec une nécessité inévitable; c'est-à-dire, s'il n'est pas poussé à l'un comme à l'autre par une force supérieure et toute-puissante : ce qui est douter finalement si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché; puisqu'une nécessité, contre laquelle il ne peut y avoir en nous aucune résistance, ne peut venir que de la nature de la volonté, également déterminée au mal comme au bien, selon les dispositions où elle est mise par une force majeure, et en un mot par la force de celui qui nous donne l'être.

Voilà ce qu'on lui objecte dans le livre des Variations; voilà d'où on a conclu qu'il ne sait encore lui-même si c'est Dieu ou lui qui est auteur de son péché; doute qui emporte le manichéisme; puisque, s'il n'est pas constant que celui qui pèche a été libre à ne pécher pas, il n'est pas constant que le péché ne vienne pas de la nature, et qu'il n'y ait pas hors de l'homme un principe inévitable du mal autant que du bien. Il ne sert de rien d'objecter que, dans toute opinion où l'on reconnoît un péché originel, on reconnoît un péché inévitable : car, pour ne nous point jeter ici sur des questions qui ne sont pas de ce sujet, il doit du moins être constant que le péché a dû être tellement libre dans son origine, qu'il ait été au pouvoir de l'homme de l'éviter. On ne peut donc point douter de la nature de la liberté; et le ministre, qui en veut douter, doute en même temps du principe, par lequel seul on peut assurer que Dieu n'est pas celui qui nous pousse au crime. C'est à quoi il falloit répondre, s'il avoit quelque chose à dire; mais il se tait, et montre qu'il ne sait pas qui est l'auteur du péché, de Dieu ou de l'homme.

Pour sortir de ce doute impie, il voudroit que je lui apprisse comment s'accorde le libre arbitre, ou le pouvoir de faire ou ne pas faire, avec la grâce efficace et les décrets éternels. Foible théologien, qui fait semblant de ne pas savoir combien de vérités il nous faut croire, quoique nous ne sachions pas toujours le moyen de les conci-

1. *Var.*, liv. XIV. — 2. *Jug. sur les méth.*, pag. 129, 130.

lier ensemble ! Que diroit-il à un socinien qui lui tiendroit le même langage qu'il me tient, et le presseroit en cette sorte : Je voudrois bien que M. Jurieu nous expliquât comment l'unité de Dieu s'accorde avec la Trinité ? Entrera-t-il avec lui dans la discussion de cet accord, et s'engagera-t-il à lui expliquer le secret incompréhensible de l'Être divin ? Ne croiroit-il pas l'avoir vaincu, en lui montrant que ces deux choses sont également révélées; et par conséquent, malgré qu'il en ait, et malgré la petitesse de l'esprit humain, qui ne peut les concilier parfaitement, qu'il faut bien que l'infinité immense de l'être de Dieu les concilie et les unisse ? Mais, sans nous arrêter à ce mystère, qu'est-ce en tout et partout que notre foi, qu'un recueil de vérités saintes qui surpassent notre intelligence, et que nous aurions, non pas crues, mais entendues parfaitement et évidemment, si nous pouvions les concilier ensemble par une méthode manifeste ? Car par là nous en verrions, pour ainsi parler, tous les tenants et tous les aboutissants; nous en verrions les dénoûments autant que les nœuds; et nous aurions en main la clef du mystère, pour y entrer aussi avant que nous voudrions. Mais cela n'est pas ainsi : et quand cela sera, ce ne sera plus cette vie, mais la future; ce ne sera plus la foi, mais la vision. Que faut-il faire en attendant, sinon croire et adorer ce qu'on n'entend pas, unir par la foi ce qu'on ne peut encore unir par l'intelligence, et en un mot, comme dit saint Paul, « réduire son esprit en captivité sous l'obéissance de Jésus-Christ[1] ? »

Ceux qui ne peuvent s'y résoudre ne trouvent que des écueils dans la doctrine chrétienne, et font autant de naufrages qu'ils décident de questions : car il y a partout la difficulté ; à laquelle si on succombe, on périt. Et pour venir en particulier à celle où nous sommes, le socinien éprouve en lui-même la liberté de son choix : nulle raison ne lui peut ôter cette expérience; mais ne pouvant accorder ce choix avec la prescience de Dieu, il nie cette prescience; il succombe à la difficulté ; il se brise contre l'écueil, et, comme dit saint Paul, « il fait naufrage dans la foi[2]. » Le naufrage du calviniste, qui, pour soutenir la prescience ou la providence, ôte à l'homme la liberté de son choix, et fait Dieu auteur nécessaire de tous les événements humains, est-il moindre? Point du tout : l'un et l'autre s'est brisé contre la pierre. Celui qui tient ensemble les deux vérités que les autres commettent ensemble et détruisent l'une par l'autre, qui les concilie le mieux qu'il peut, et, sachant bien qu'il n'est pas ici dans le lieu d'entendre, les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par l'intelligence : faudroit-il dire à M. Jurieu, s'il étoit théologien, que c'est le seul qui navigue sûrement, et qui seul pourra parvenir à la vérité, comme au port ? Que sert donc d'alléguer ici la grâce efficace et les thomistes ? Ces docteurs, comme les autres catholiques, sont d'accord à ne point mettre dans le choix de l'homme une inévitable nécessité, mais une liberté entière de faire et ne faire pas. S'ils ont de la peine à l'accorder avec l'immutabilité des décrets de Dieu, ils ne succombent pourtant pas à la diffi-

1. *II Cor.* x, 5. — 2. *I Tim.* i. 19.

culté : ils rament de toutes leurs forces pour s'empêcher d'être jetés contre l'écueil. M. Jurieu, qui, pour tout brouiller lorsqu'il s'agit simplement d'établir la foi, voudroit m'engager à discuter les moyens par lesquels on tâche de l'expliquer, ne veut qu'amuser le monde : et c'est assez qu'on ait vu que ce n'est point par des conséquences, mais par un aveu formel, que Luther, Mélanchthon, Calvin, Bèze et les autres réformateurs ont fait Dieu auteur du péché; que lui-même tantôt l'avoue et tantôt le nie; que dans le fond il est prêt à retomber dans l'erreur dont il semble vouloir excuser la Réforme; qu'il y retombe en effet sans avoir pu s'en défendre; et que, semblable à un criminel pressé par des preuves invincibles, il ne peut pas demeurer un seul moment dans la même contenance, ni se soutenir devant ses accusateurs.

En effet, ne voyez-vous pas comme il vacille? D'abord il faisoit le fier; et pendant que je l'accusois, il m'accusoit moi-même, comme un calomniateur, devant le jugement de Dieu : mais quand le luthérien s'est élevé contre lui, en accusant les auteurs du calvinisme « de faire Dieu cause du péché, » jusqu'à nous pousser lui-même aux crimes énormes par une immuable et inévitable nécessité, il n'a pas eu de réplique, et il a dit : « Il est vrai. » Le voilà convaincu, de son aveu propre, et il n'a plus songé, comme on a vu, qu'à pallier le crime. Mais il n'a pas été moins fort contre le luthérien, que le luthérien l'a été contre lui; et il a très-bien convaincu, non-seulement Mélanchthon, mais encore Luther lui-même, de n'avoir pas moins blasphémé que Calvin et les calvinistes. Entendez ceci, mes chers frères; les deux que nous accusons s'accusent entre eux : nous n'avons plus besoin de parler; et ils se convainquent l'un l'autre, sans se laisser aucune évasion. Car le ministre Jurieu croyoit échapper; et pour pallier le mieux qu'il pouvoit les blasphèmes de son parti, il les appelle seulement des « expressions dures, » des « manières propres à scandaliser, et dures à digérer. » Mais il a lâché le mot contre Luther : et quoique Luther n'en ait pas dit plus que Calvin et les calvinistes; non content de lui attribuer, comme eux, seulement des « expressions dures, » M. Jurieu est contraint, par la vérité, à lui attribuer des dogmes affreux, « qui tendent au manichéisme et renversent toute religion. » Que dira-t-il maintenant? Le fait est constant de son aveu : la qualité du crime n'est pas moins certaine; et lui-même l'a qualifié d'impiété. Il n'y a donc plus qu'à le condamner par sa propre bouche, et dans une cause égale faire tomber sur son parti la même sentence.

Saint Paul écrit à Timothée : « O Timothée ! gardez le dépôt, en évitant les profanes nouveautés de paroles, et les contradictions de la science faussement appelée de ce nom[1]. » Quelle nouveauté plus profane, que celle de parler de Dieu comme de celui qui nous pousse aux crimes énormes; et qui, en ruinant notre libre arbitre par ses décrets, impose aux démons, comme aux hommes, la nécessité de tomber dans tous les péchés qu'ils commettent? Déjà la Réforme n'a pas évité ces

1. *I Tim.* VI, 20.

profanes nouveautés dans les paroles, puisqu'elle a proféré celles-ci. Mais saint Paul ne s'arrête pas à condamner seulement les paroles. Dans les paroles il a regardé le sens; et il a voulu nous faire entendre que les profanes nouveautés dans les paroles marquoient de nouveaux prodiges dans les sentiments : c'est pourquoi il a condamné, dans ces « paroles profanes, la science faussement nommée d'un si beau nom. » Reconnoissons donc dans la Réforme, je dis dans ses deux partis, et autant dans le calvinisme que dans le luthéranisme, cette fausse et dangereuse science, qui, pour montrer qu'elle entendoit les plus hauts mystères de Dieu, a trouvé dans ses décrets immuables la ruine du libre arbitre de l'homme, et en même temps l'extinction du remords de conscience. Car si tout, et le péché même, nous arrive par nécessité, et que nous n'ayons non plus de pouvoir d'éviter le crime que la mort et les maladies, nous pouvons bien nous affliger d'être pécheurs, comme d'être sourds ou paralytiques : mais nous ne pouvons nous imputer notre péché comme une chose arrivée par notre faute, et que nous pouvons éviter : qui est précisément en quoi consiste cette douleur qu'on nomme remords de la conscience. Avec elle s'en va aussi la pénitence : on se peut croire malheureux, mais non pas coupable : on se peut plaindre d'être pécheur, impudique, avare, orgueilleux, comme on se plaint d'avoir la fièvre : encore peut-on quelquefois reconnoître qu'on a la fièvre par sa faute, et pour l'avoir contractée par des excès qu'on pouvoit éviter : mais si tout et la faute même est inévitable, l'idée de faute s'en va; personne ne frappe sa poitrine, « ni ne se repent de son péché » en s'accusant soi-même, et « en disant : Qu'ai-je fait[1] ? » La conscience dit à un chacun : « Je n'ai rien fait, » qu'une force supérieure et divine ne m'y ait poussé, et Dieu m'entraîne au péché comme à la peine.

Telle est la fausse science que la Réforme a professée, quand elle a cru pouvoir pénétrer tous les mystères de Dieu; mais voici en même temps ses contradictions. Prenez garde, disoit saint Paul, « aux contradictions de cette fausse science : » c'est que toute fausse science se contredit elle-même. Il en est ainsi arrivé à la Réforme; et parce que la science est fausse, elle est tombée dans de visibles contradictions. Elle a fait Dieu cause du péché; elle a eu honte de cette erreur, et a voulu s'en dédire; elle a voulu qu'on crût du moins qu'elle s'en étoit corrigée; et s'en dédisant, elle a posé des principes pour y retomber. Elle y retombe en effet dans le temps qu'elle tâche de s'en excuser; et ne voulant pas avouer ce que la nature et sa propre conscience lui dictent sur son libre arbitre, elle établit dans tous les maux, même dans celui du péché, la nécessité dont nul que Dieu ne peut être auteur.

Voilà l'esprit de blasphème au milieu de ceux qui se sont dits des chrétiens réformés; et le voilà même dans ceux qu'ils appellent les réformateurs. Le voilà dans Luther, dans Mélanchthon, dans Calvin, dans Bèze, dans les deux partis des protestants, de l'aveu de M. Jurieu : et le voilà dans M. Jurieu lui-même, qui tâche d'en excuser la

1. *Jer.* VIII, 6.

Réforme. Qu'elle écoute donc la sentence de la bouche de Dieu : « Chassez du camp le blasphémateur et celui qui a maudit son Dieu[1], c'est-à-dire, qui a dit du mal contre lui. » Mais qui dit plus de mal contre son Dieu, que ceux qui disent qu'il fait tout le mal? Pouvoit-on le maudire davantage? L'Église a obéi à la voix de Dieu, et a chassé ces impies, qui aussi bien « se séparoient déjà eux-mêmes, » selon la prédiction et contre le précepte de saint Jude[2]; ou plutôt de tous les apôtres, comme saint Jude l'a remarqué. Mais vous, ô troupeau errant, vous les avez mis à votre tête, et vous en avez fait vos réformateurs. Ha, revenez à vous-mêmes, du moins à la voix de votre ministre, qui vous a montré le blasphème au milieu de vous!

Souvenez-vous maintenant, mes frères, des outrageantes paroles dont a usé M. Jurieu, en m'appelant déclamateur, calomniateur, homme sans honneur et sans foi, devant Dieu et devant son juste jugement. Vous voyez qu'il avoit tort; et il employoit cependant pour vous tromper, non-seulement les expressions, et les injures les plus atroces, mais encore ce qu'il y a de plus saint et de plus terrible parmi les hommes. Pour toute réparation de tous ces excès, je vous demande seulement, mes frères, de le bien connoître, et de ne plus vous laisser émouvoir à ses clameurs, lorsqu'il se plaint qu'on le calomnie. Mais passons à un autre endroit où il fait encore la même plainte, et avec une égale injustice. « Il est faux, dit-il, pareillement qu'on soit demeuré d'accord que les luthériens soient semi-pélagiens. » Mais sa propre preuve le réfute. La voici. « Car encore, continue-t-il, qu'ils donnent à l'homme quelque chose à faire avant la grâce, savoir, d'écouter et de se rendre attentif; cependant, selon eux, la première grâce est de Dieu, et c'est cette première grâce qui fait la conversion. » Aveugle, qui ne voit pas que les semi-pélagiens n'ont jamais seulement pensé que la première grâce, c'est-à-dire, ce qui est de Dieu, ne fût pas de Dieu, mais qu'ils étoient semi-pélagiens, en ce qu'ils attachoient cette première grâce à quelque chose qui dépendoit purement du libre arbitre de l'homme : comme à prier, à demander, à désirer du moins son salut, et par là le commencer tout seul. M. Jurieu osera-t-il dire que les luthériens n'en font pas autant? puisqu'en mettant que la grâce fait par elle-même la conversion de l'homme, ils font dépendre cette grâce de l'attention que l'homme prête par lui-même à la parole de Dieu. Qu'est-ce être semi-pélagien, si cela ne l'est? Car être semi-pélagien n'est pas nier que Dieu n'achève l'ouvrage; c'est dire qu'il ne l'achève que parce que l'homme l'a auparavant commencé. La grâce, dit le luthérien, est inséparablement attachée à la parole, d'où elle ne manque jamais de sortir avec efficace. A la bonne heure. L'homme qui se rend attentif à la prédication aura sans doute la grâce, selon ces principes. Je le veux bien. Mais pourquoi aura-t-il la grâce? Parce qu'il s'est rendu attentif. Je le veux encore. Allons plus avant. Est-ce la grâce qui lui a donné cette attention, ou bien se l'est-il donnée à lui-même? C'est lui-même, dit le luthérien. Il se doit donc à lui-même

1. *Levit.* XXIV, 14. — 2. *Epist. Jud.*, 17, 19.

d'avoir la grâce; c'est à lui-même qu'il doit le commencement de son salut. Non, dit M. Jurieu, la grâce prévient et se présente d'elle-même avant tout acte de la volonté. Illusion. Car quelle est la grâce qui se présente de cette sorte? C'est la grâce de la doctrine et des promesses; c'est-à-dire la grâce des pélagiens anciens et modernes; la grâce que ces hérétiques, que les sociniens, que les pajonistes, nouveaux hérétiques de la Réforme, qui ne reconnoissoient de grâce que dans la prédication, admettoient ; une grâce extérieure qui frappe l'oreille, et qui n'excite l'âme que par le dehors. Mais, dit-on, le luthérien va plus avant; et pourvu qu'on écoute par soi-même cette parole qui est présentée, il en sortira une grâce qui agira dans le cœur. Je l'avoue : mais il faut auparavant que l'homme vienne de lui-même; de lui-même se rendre attentif, c'est commencer son salut sans aucun besoin de la grâce intérieure. Mais dans le commencement est renfermé le salut entier, puisqu'il entraîne nécessairement la conversion tout entière : tout cet ouvrage se réduit enfin à une opération purement humaine comme à sa première cause; et l'homme se glorifie en lui-même et non pas en Dieu, ce qui est l'erreur la plus mortelle à la piété. Qu'on démêle ce nœud, ou qu'on cesse d'excuser les luthériens du semi-pélagianisme; c'est-à-dire, comme je l'ai démontré, du plus dangereux poison que le pélagianisme verse dans le cœur.

Mais que nous importe? direz-vous. Ce n'est pas cette question que vous avez à démêler avec M. Jurieu : et il ne s'agit pas de savoir si les luthériens sont devenus demi-pélagiens; mais si ce ministre en est d'accord, comme vous l'en accusez. Hé, je vous prie, que veut-il donc dire par les paroles que vous venez d'entendre : « Ils donnent à l'homme quelque chose à faire avant la grâce; savoir, d'écouter et de se rendre attentif? » Si cela est avant la grâce, il n'est donc pas de la grâce; et le salut commence par quelque chose d'humain. Qu'y a-t-il de plus demi-pélagien? Mais où prend-on que l'attention à la parole, lorsqu'elle est aussi sérieuse et aussi sincère qu'il faut, n'est pas encore un don de Dieu? Ceux « qui viennent à Jésus-Christ » pour écouter sa parole, ne sont-ils pas de ceux « que son Père tire [1] : » c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, de ceux « à qui son Père donne d'y venir [2]? » N'est-ce pas là qu'ils commencent « à être enseignés de Dieu, à écouter la voix du Père, et à apprendre de lui? » Ces brebis, qui écoutent si volontiers la « voix du pasteur, » ne sont-elles pas de celles que le pasteur a auparavant rendues dociles, « qu'il connoît et qui le suivent [3]? » On sait que l'efficace de la parole se fait quelquefois sentir aux profanes, que la curiosité, ou la coutume, ou d'autres semblables motifs y attirent; mais ce n'est pas la voie commune. Ordinairement de tels auditeurs sont ceux qui « n'ont pas d'oreilles pour entendre [4]; » ils sont de ces sourds spirituels à qui Jésus-Christ n'a pas encore ouvert l'oreille [5]. Les luthériens veulent-ils promettre à de semblables auditeurs, que la parole sera toujours efficace pour eux? Non, sans doute :

1. Joan. VI, 44, 66. — 2. Ibid., 45. — 3. Ibid., X, 3, 27. — 4. Matth. XIII, 9.
5. Marc. VII, 34, 35.

cette promesse n'est que pour ceux qui viennent poussés par la foi et avec une bonne intention. Mais cette « foi, » mais cette « bonne intention, » à la prendre dès son premier commencement; si ce n'est pas Dieu qui la donne, il n'y a plus de grâce chrétienne, et Jésus-Christ est mort en vain : car c'est tout ôter à la grâce, que de lui ôter le commencement de notre sanctification ; puisque même ce commencement n'est pas moins attribué à la grâce dans l'Écriture, que l'entier accomplissement de notre salut. « J'espère, disoit saint Paul[1], que celui qui a commencé en vous ce saint ouvrage, y donnera l'accomplissement. » Voilà ce qu'il falloit dire aux luthériens; et non pas les excuser dans une erreur si bien reconnue, et tant de fois condamnée du commun consentement de toute l'Église, ni leur permettre d'attacher la grâce à la volonté que nous avons « d'écouter et de nous rendre attentifs avant la grâce. »

Mais, mes frères, je ne craindrai point de vous le dire : on ne connoît point parmi vous cette exactitude qu'il faut garder dans les dogmes; et si M. Jurieu prend soin de convaincre les luthériens de leur erreur, c'est pour leur faire valoir la facilité qu'on a de les tolérer. Voici, en effet, comme il leur parle : « Il semble, dit-il[2], que les protestants de la Confession d'Augsbourg aient passé à l'opinion directement opposée à cette Confession, et fassent dépendre l'efficace de la grâce de la volonté humaine, et du bon usage du libre arbitre. C'est ainsi, dit-il à Scultet[3], que vous avez dit souvent vous-même, que Dieu convertit les hommes, quand eux-mêmes ils prêtent l'oreille attentive et respectueuse à la parole. Donc la conversion dépend de cette attention précédente, qui ne dépend que du libre arbitre, et précède toute grâce convertissante et excitante. Vous ajoutez, poursuit-il, que lorsqu'on ne se met pas en devoir de convertir et réparer l'homme, Dieu le laisse aller par les voies criminelles. Donc, conclut M. Jurieu, devant que Dieu retire l'homme du péché, il doit lui-même, et par ses propres forces, se mettre en devoir de se convertir. Vous poursuivez, continue-t-il parlant toujours au docteur Scultet, et vous dites que Dieu veut donner à tous les adultes (à tous ceux qui sont arrivés à l'âge de raison) la contrition et la foi vive, à condition qu'auparavant ils se mettront en devoir de convertir l'homme. Donc, encore un coup, conclut votre ministre, l'homme doit se préparer par le bon usage de ses propres forces à la contrition et à l'infusion de la foi vive. Je ne puis assez m'étonner, continue M. Jurieu, comment et par quelle destinée vous vous êtes si éloignés de Luther, votre auteur, qui a haï le pélagianisme et le demi-pélagianisme, jusqu'à se rendre suspect du manichéisme, et d'avoir entièrement renversé la liberté. » C'est ce qui m'étonne aussi bien que lui, et qu'on soit passé de l'extrémité de nier le libre arbitre, dont Luther est plus que suspect, comme on a vu (quoique M. Jurieu veuille bien employer ici un si doux terme), jusqu'à celle de faire dépendre, avec les pélagiens et semi-pélagiens, le salut de l'homme de ses propres forces.

1. *Phil.* I, 6. — 2. *Consult. de pac.* pag. 116. — 3. Ibid.

Mais votre ministre poursuit encore : « Calixte, dit-il[1], un des plus célèbres de vos théologiens, dit dans son Abrégé de la Théologie, qu'il reste aux hommes des FORCES D'ENTENDEMENT et de volonté, et des connoissances naturelles, dont s'ils usent bien, s'ils ont soin de leur salut, et qu'ils y travaillent autant qu'ils peuvent, Dieu pourvoira à leur salut par des moyens qui les conduiront à une plus grande perfection, c'est-à-dire à celle qui est appuyée sur la révélation. Il parle, poursuit le ministre, de ceux qui n'ont pas seulement ouï parler de Jésus-Christ ni du christianisme : ceux-là, par leur propre mouvement, peuvent bien user des forces de la volonté et des connoissances naturelles, prendre soin de leur salut et y travailler. » Voilà, sans doute, le semi-pélagianisme tout pur dans les luthériens. M. Jurieu a raison de s'en étonner. « Quel changement, ô bon Dieu! dit-il; comment peut-on passer à cette opinion, de celle où on reconnoissoit le libre arbitre tellement esclave ou de Satan ou de Dieu, qu'il ne pouvoit pas même commencer un ouvrage tendant au salut sans Dieu et sa grâce? » C'est-à-dire, comme on voit, en d'autres termes : Comment peut-on passer du manichéisme ou du stoïcisme, qui détruisent le libre arbitre, au demi-pélagianisme, qui lui attribue le salut en le lui faisant commencer, et l'attachant tout entier à ce commencement? C'est de quoi les luthériens sont coupables. M. Jurieu ne les en a pas accusés seulement, quoique depuis il l'ait voulu nier ; mais encore il les en a convaincus : et si on ajoute à ces preuves celles que j'ai rapportées du livre de la Concorde[2], qui contient, non les sentiments des particuliers, mais les décisions de tout le parti, il n'y aura rien à désirer pour la conviction.

Le premier parti de la Réforme est tombé dans cette effroyable variation. Mais il ne faut pas que les calvinistes, c'est-à-dire, le second parti se vante d'en être innocent; puisque, comme nous l'avons dit, ils ne s'étudient à convaincre les luthériens de leur erreur, que pour leur faire valoir l'offre qu'on leur fait de la tolérer. Ainsi, ce que les luthériens font par erreur, les calvinistes le font par consentement, en leur offrant la communion, en les admettant à la table et au nombre des enfants de Dieu, malgré l'injure qu'ils font à sa grâce. Ce qui fait dire décisivement à M. Jurieu, contre les maximes de sa secte et contre les siennes propres, que le « semi-pélagianisme ne damne pas[3]. » Quel intérêt, mes chers frères, prend-on parmi vous aux semi-pélagiens ennemis de la grâce de Jésus-Christ? Que peut-il y avoir de commun entre ceux qui donnent tout au libre arbitre, et ceux qui lui ôtent tout? Et d'où vient que votre ministre en est venu jusqu'à dire, que le semi-pélagianisme ne damne pas? Ne voyez-vous pas, plus clair que le jour, que c'est qu'on sacrifie tout aux luthériens? La doctrine de la grâce chrétienne, autrefois si fondamentale parmi vous, cesse de l'être, et il ne tient qu'aux luthériens de vous faire changer, autant qu'ils voudront, les maximes qu'on croyoit les plus sûres parmi vous.

1. *Consult. de pac.*, pag 118. — 2. *Var.*, liv. VIII.
3. *Syst.*, liv II, ch. III, pag. 249, 253 ; *Hist des Var.*, liv. VIII ; liv. XIV

En effet, ce même M. Jurieu, qui, dans sa huitième et dans sa dixième Lettre, s'emporte si violemment contre moi de ce que je range le semi-pélagianisme parmi les erreurs mortelles, en a dit beaucoup plus que moi, quand il a parlé naturellement, puisqu'il a dit ces paroles : « On a beau faire, on ne rendra jamais les vrais chrétiens pélagiens et semi-pélagiens. » Et encore : « Il n'y a que deux articles généraux que le peuple doit bien savoir, et sur lesquels tout le reste doit être bâti : le premier, que Dieu est le principe et la cause de tout notre bien. Cela est d'une nécessité absolue pour servir de fondement au service de Dieu, à la prière et à l'action de grâces (*Lettres* VIII *et* X) : » ce qui arrache jusqu'aux moindres fibres de la doctrine de Pélage, comme incompatible avec le salut et avec le fondement de la piété. Il dit encore en un autre endroit, et dans sa Consultation, qui est son dernier ouvrage : « qu'il est nécessaire en toutes manières de bien enseigner au peuple qu'on ne doit point tolérer l'hérésie pélagienne dans l'Église; que Dieu est la cause de tout le bien qui est en nous, en quelque manière que ce soit; que le libre arbitre de l'homme, en tout ce qui regarde les choses divines et les œuvres par lesquelles nous obtenons le salut, est tout à fait mort; que dans l'œuvre de la conversion Dieu est la cause du commencement, du milieu et de la fin [1]. » Tout cela c'est, ou les rameaux, ou la racine, ou les fibres du pélagianisme, qu'il ne faut pas supporter. Mais le semi-pélagianisme est exclu par là. Car dira-t-on qu'il faut laisser avaler au peuple la moitié d'un poison si mortel? S'il faut que le peuple sache que le libre arbitre « est mort » dans toutes les œuvres qui ont rapport au salut, il est donc mort pour écouter et se rendre utilement attentif à la parole comme à tout le reste. S'il faut, encore un coup, que le peuple sache que Dieu « est l'auteur du commencement, » comme du milieu et de la fin, que reste-t-il aux semi-pélagiens; qui sont d'ailleurs convaincus d'attribuer à l'homme tout le salut, en lui attribuant ce commencement auquel est attachée toute la suite? Ainsi, selon M. Jurieu, le semi-pélagianisme est intolérable.

Il est vrai pourtant qu'il dit ailleurs, et le répète par deux fois, que le semi-pélagianisme ne damne pas [2] : il est vrai qu'il s'échauffe dans ses Lettres jusqu'à l'emportement, pour soutenir une doctrine favorable à cette hérésie. S'il a cru sauver ses contradictions, en disant, comme il a fait, qne ces semi-pélagiens, qu'il sauve dans la Confession d'Augsbourg et ailleurs, « pendant qu'ils sont semi-pélagiens dans l'esprit, sont disciples de saint Augustin dans le cœur [3]; » il ne connoît guère ce que c'est ni que l'esprit ni que le cœur. Car par où est-ce que le poison d'une mauvaise doctrine passe dans le cœur si ce n'est par l'esprit? C'est donc par l'esprit qu'il faut commencer à empêcher le poison d'entrer, et ne pas tolérer une doctrine qui portera la mort dans le cœur aussitôt qu'elle y arrivera.

Mais le ministre s'entend encore moins lui-même, lorsqu'en posant

1. *Consult.*, pag. 282. — 2. *Syst.*, pag. 249, 253; *Var.*, liv. VIII; liv. XIV
3. *Jug. sur les méth.*, pag. 114; *Var.*, liv. XIV.

comme un fondement, que l'hérésie pélagienne ne doit pas être tolérée parmi les fidèles, il ne laisse pas de décider que « dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne [1] : » parole insensée s'il en fut jamais, sur laquelle il n'ose aussi dire un seul mot, quoiqu'on la lui ait objectée dans l'Histoire des Variations [2]. Mais qu'il y réponde du moins maintenant, et qu'il nous explique, s'il peut, ce que c'est que parler à la pélagienne. Est-ce presser vivement l'obligation et la pratique des bonnes œuvres ? C'est la gloire du christianisme et celle de Jésus-Christ, qu'il ne faut pas transporter à Pélage et à ses disciples. Ou bien est-ce qu'il ne faut prêcher que la justice des œuvres, et l'obligation de les faire, sans parler de la grâce par laquelle on les fait? C'est établir la justice pharisaïque, tant réprouvée par saint Paul [3]. On ne sait donc ce que veut dire ce téméraire docteur, qui non content de conseiller de prêcher « à la pélagienne, » ajoute encore qu'il le faut « nécessairement; » comme s'il n'y avoit point d'autre moyen d'exciter les hommes à la vertu, que de flatter leur présomption. Tout cela ne s'accorde pas : mais sachez que Dieu n'aveugle votre ministre jusqu'à permettre qu'il tombe dans de si visibles et si surprenantes contradictions, qu'afin que vous entendiez qu'on ne peut parler conséquemment parmi vous. Pour être bon calviniste, il faut concilier trop de choses opposées. Le calvinisme voudroit une chose; le luthéranisme, qu'il faut contenter, en fait dire une autre : on tourne à tout vent de doctrine; et il n'y a point de sable si mouvant.

Quant à ce que, pour récriminer, M. Jurieu nous objecte que nos « molinistes sont demi-pélagiens (*Lettre* VIII), » et que l'Église romaine « tolère un pélagianisme tout pur et tout cru (*Lettre* X) : » pour ce qui regarde les molinistes, s'il en avoit seulement ouvert les livres, il auroit appris qu'ils reconnoissent pour tous les élus une préférence gratuite de la divine miséricorde, une grâce toujours prévenante, toujours nécessaire pour toutes les œuvres de piété; et dans tous ceux qui les pratiquent, une conduite spéciale qui les y conduit. C'est ce qu'on ne trouvera jamais dans les semi-pélagiens. Que si on passe plus avant, et qu'on fasse précéder la grâce par quelque acte purement humain, à quoi on l'attache, je ne craindrai point d'être contredit par aucun catholique, en assurant que ce seroit de soi une erreur mortelle qui ôteroit le fondement de l'humilité, et que l'Église ne toléreroit jamais, après avoir décidé tant de fois, et encore en dernier lieu dans le concile de Trente, que tout le bien, jusqu'aux premières dispositions de la conversion du pécheur, vient « d'une grâce excitante et prévenante, qui n'est précédée par aucun mérite [4]; » et avoir ensuite prononcé : « Si quelqu'un dit qu'on peut croire, espérer, aimer et faire pénitence sans la grâce prévenante du Saint-Esprit, et que cette grâce est nécessaire pour faire plus facilement le bien, comme si on pouvoit le faire, quoique plus difficilement, sans ce secours; qu'il soit anathème [5]. » Voilà comme l'Église romaine « tolère un pélagianisme tout

1. *Jug. sur les méth.*, sect. 15, pag. 131. — 2. *Var.*, liv. XIV.
3. *Rom.*, III, IV, VIII, X. — 4. *Sess.* VI, cap. 5. — 5. Can. 2, 3.

pur et tout cru ; » pendant qu'elle en arrache jusqu'aux moindres fibres, en attribuant à la grâce jusqu'aux moindres commencements d salut : et on ne veut pas revenir de calomnies si atroces et ensemble si manifestes !

Tout ce que dit M. Jurieu pour soutenir celle-ci, c'est « qu'on donne à l'homme le pouvoir de résister à la grâce[1]. » Si c'est là être pélagien, il y a longtemps que les luthériens le sont; puisqu'ils enseignent, dans la Confession d'Augsbourg, qu'on peut résister à la grâce, jusqu'à la perdre entièrement après l'avoir reçue[2].

Saint Augustin est aussi du nombre des pélagiens, puisqu'il répète si souvent, même contre ces hérétiques : que la grâce vient de Dieu; mais qu'il appartient à la volonté d'y consentir, ou de n'y consentir pas[3]. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question; et nous en dirons davantage, si le ministre entreprend un jour de nous prouver ce paradoxe inouï jusqu'à présent : qu'on ait condamné les pélagiens pour avoir dit qu'on peut résister à la grâce, ou qu'on y résiste souvent, jusqu'à en rendre les inspirations inutiles; quand même on diroit avec cela que Dieu, dont les attraits sont infinis, a des moyens sûrs pour prévenir et pour empêcher cette résistance. Qu'on me montre, encore un coup, que les conciles qui ont condamné les pélagiens, ou saint Augustin ou quelque autre auteur, quel qu'il soit, les aient condamnés pour cela, ou qu'on ait mis ce sentiment parmi leurs erreurs : c'est ce que j'oserai bien assurer qu'on ne montrera jamais, et qu'on ne tentera même pas de le montrer. Ainsi ce pélagianisme tout pur et tout cru, que M. Jurieu impute à l'Église romaine, n'est assurément que dans sa tête.

Mais voici une autre objection que je l'accuse d'avoir faite aux luthériens : « Il n'est pas possible, leur dit-il[4], de dissimuler votre doctrine sur la nécessité des bonnes œuvres. » Il est vrai, il faut renoncer au christianisme pour dissimuler l'erreur des luthériens, lorsqu'ils ont osé condamner cette proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. » Nous en avons pourtant rapporté la condamnation faite par le consentement unanime des luthériens dans l'assemblée de Vormes, en 1557[5]. Le ministre avoue qu'il ne peut dissimuler cette doctrine des luthériens; et il semble montrer, par ces paroles, qu'il en a l'horreur qu'elle mérite : mais cependant il entre en traité avec eux; et pour ne point les exclure de la société de l'Église, il est contraint de tolérer une erreur si préjudiciable à la piété. Que dira-t-il? Quoi? peut-être que les luthériens ont depuis changé d'avis? Mais, au contraire, il rapporte, avec une espèce d'horreur, ce passage de Scultet lui-même, où il dit, « qu'il n'est pas permis de donner une obole des richesses bien acquises, pour obtenir le pardon de ses péchés; » et encore, « que l'habitude et l'exercice des vertus n'est pas absolument nécessaire aux justifiés pour le salut; que ce n'est pas même, ni dans

1. Lett. VIII, pag. 61. — 2. *Conf. Aug.*, art. 11. *Var.*, liv. III.
3. *De spir. et litt.*, cap. XXXIII, n. 57 et 58 ; tom. X, col. 118.
4. *Consult. de pac.*, pag. 243. — 5. *Var.*, liv. V ; liv. VII ; liv. VIII.

le cours, ni à la fin de leur vie, une condition sans laquelle ils ne l'obtiendront pas; que Dieu n'exige pas d'eux les œuvres de charité, comme des conditions sans lesquelles il n'y a point de salut. » Voilà des blasphèmes; puisque, poursuit M. Jurieu[1], « si ni l'habitude, ni l'exercice des vertus n'est nécessaire, pas même à l'heure de la mort, un homme pourroit être sauvé quand il n'auroit fait, ni dans le cours de sa vie, ni même à la mort, aucun acte d'amour de Dieu. » Ces impiétés, que votre ministre déteste avec raison dans les luthériens d'aujourd'hui, viennent du fond de leur doctrine, et sont des suites inévitables du dogme de la justice par imputation, car par là on est mené à dire que la justice que Dieu même fait en nous par l'infusion et par l'exercice des vertus, et même de la charité, est la justice des œuvres réprouvée par l'Apôtre; de sorte que la grâce de la justification précède la charité même d'autant plus que, selon les principes de la secte, il n'est pas possible d'aimer Dieu, qu'après s'être parfaitement réconcilié avec lui; d'où il sensuit que le pécheur est justifié sans avoir la moindre étincelle de l'amour de Dieu : ce qui est une suite affreuse de la justice par imputation, et ce qu'aussi nous avons vu établi en conséquence de cette doctrine dès l'origine du luthéranisme[2].

Je ne puis ici m'empêcher de me réjouir avec M. Jurieu, de ce qu'il semble vouloir corriger ce mauvais endroit du système protestant; mais en même temps il fait deux fautes capitales : l'une de tolérer dans les luthériens cette insupportable doctrine, ce qui le fait consentir au crime de la soutenir; l'autre de l'imputer par une insigne calomnie à l'Église romaine et à moi-même. A mon égard, voici ce qu'il dit dans la vingtième Lettre de cette année (*Lettre* xx) : « L'évêque de Meaux, qui fait profession pourtant de n'être pas de la doctrine des nouveaux casuistes, établit, dans son Catéchisme, que la contrition imparfaite, c'est-à-dire celle qui naît seulement de la crainte de l'enfer, suffit pour obtenir la rémission des péchés. » Il ne faut plus s'étonner de rien, après les hardis mensonges qu'on a vus dans les discours de ce ministre : mais il est pourtant bien étrange de me faire dire une chose, quand je dis tout le contraire, en termes exprès. Voici l'endroit qu'il produit de mon Catéchisme [3]: « Ceux qui n'ont pas cette contrition parfaite, ne peuvent-ils pas espérer la rémission des péchés? » A quoi on répond : « Ils le peuvent par la vertu du sacrement, pourvu qu'ils y apportent les dispositions nécessaires. » Il faudroit donc examiner quelles étoient ces dispositions que j'appelois nécessaires. Mais, sans en prendre la peine, le ministre croit avoir droit de décider de son chef sur mes sentiments; « et, dit-il, ces dispositions ne sont autre chose que la peur de l'enfer : ainsi, conclut-il, un scélérat qui, à la fin de sa vie, se confessera avec la crainte de la mort éternelle, pourra être sauvé, sans jamais avoir fait aucun acte d'amour de Dieu; c'est à quoi se réduit la morale sévère de notre convertisseur. »

Il croit avoir triomphé, quand il me donne ce titre que je voudrois

1. *Consult de pac.*, pag. 244. — 2. *Var.*, liv. 1.
3. *Catéchisme de Meaux*, *Inst. sur la pénit.* dans le 2e catech leç. 2, pag. 84

avoir mérité : mais pour le confondre, il n'y a qu'à lire la suite du passage qu'il produit. Car en expliquant ces dispositions nécessaires, que le ministre a interprétées de la seule crainte de l'enfer, je dis, selon le concile de Trente, « que ces dispositions nécessaires pour obtenir le pardon de ses péchés, « sont, premièrement, » de considérer la justice de Dieu, et s'en laisser effrayer; « secondement, » de croire que le pécheur est justifié, c'est-à-dire remis en grâce par les mérites de Jésus-Christ, et espérer en son nom le pardon de nos péchés; « et enfin, » de commencer à l'aimer comme la source de toute justice, c'est-à-dire comme celui qui justifie le pécheur gratuitement et par une pure bonté[1]. » Il faut donc nécessairement, du moins commencer à aimer Dieu; et cela par le motif le plus propre à la grâce de la conversion, en l'aimant comme celui qui justifie le pécheur par une pure et gratuite miséricorde. Ainsi, manifestement, pour avoir la rémission des péchés, si l'on n'a pas la « contrition parfaite en charité, » qui d'abord réconcilie le pécheur, il faut du moins commencer à aimer Dieu à cause de sa bonté gratuite; et par cet amour commencé, se préparer le chemin à l'amour parfait qui consomme en nous la justice, et qui même seroit capable de nous justifier avec le vœu du sacrement, quand on ne l'auroit pas actuellement reçu. Loin de me contenter de la seule crainte de l'enfer, j'explique pourquoi la crainte ne suffit pas seule : en peu de mots, à la vérité, comme il falloit à des enfants; mais de la manière qui me paroissoit la plus propre à s'insinuer dans ces tendres esprits : à quoi j'ajoute expressément qu'il faut apprendre plus clairement à ceux qui sont plus avancés, que ce qu'il faut faire dans le sacrement de pénitence, « pour *y assurer son salut* autant qu'on y est tenu, c'est de désirer vraiment d'aimer Dieu, et *s'y exciter de toutes ses forces*[2]; » où, non content du désir de l'amour de Dieu, qui ne peut être sans un amour déjà commencé, je demande encore qu'on s'excite de toutes ses forces à exercer cet amour. Votre infidèle ministre a supprimé toutes ces paroles de mon Catéchisme, non-seulement pour prendre de là occasion de me calomnier, lui qui m'impute sans raison tant de calomnies, mais encore de peur que vous ne voyiez les saintes dispositions que nous proposent les Pères de Trente, c'est-à-dire toute l'Église catholique, pour obtenir le pardon de nos péchés.

Mais la plus coupable infidélité de cet écrivain, et celle où il vous fait voir qu'il n'a plus aucun égard à la bonne foi, a été celle de me faire dire dans ce même Catéchisme, « qu'on pouvoit être sauvé sans avoir jamais fait aucun acte d'amour de Dieu. » A Dieu ne plaise que j'instruise si mal le peuple que le Saint-Esprit a commis à ma conduite, et que je donne aux enfants ce poison mortel, au lieu du lait que je leur dois. Voici quelle est ma doctrine dans la leçon où je traite expressément cette matière. J'y enseigne très-soigneusement, entre autres choses, que « celui qui manque à aimer Dieu, manque à la *principale obligation* de la loi de Jésus-Christ, qui est une loi d'amour,

1. *Catéchisme de Meaux*, *Inst. sur la pénit.* dans le 2e catéch., leç. 2, p. 84.
2. Ibid., leç. 3.

et à la *principale obligation* de la créature raisonnable, qui est de reconnoître Dieu comme son premier principe, c'est-à-dire la premièr cause de son être, et comme sa fin dernière, c'est-à-dire celle à laquelle on doit rapporter toutes ses actions et toute sa vie : en sorte qu'étant difficile de déterminer les circonstances particulières où il y a une obligation spéciale de donner à Dieu des marques de son amour, nous devons tellement multiplier les actes, que nous ne soyons pas *condamnés* pour avoir manqué à un exercice si *nécessaire* [1]. » On seroit donc condamné, si on y manquoit, faute d'avoir satisfait à la principale de ces obligations, et comme chrétien, et même comme homme : et voilà comme j'ai dit qu'on peut être sauvé sans aimer Dieu.

Le ministre ne rougit pas de me l'imputer, pendant que je m'étudie à établir précisément le contraire. Mais ce n'est pas là son plus grand crime : l'excès de son aveuglement, c'est qu'en m'accusant faussement d'une erreur si opposée à l'amour de Dieu, il en convainc les luthériens ; et en même temps il les supporte : de sorte que tout le zèle qu'il a pour la charité et pour l'Évangile, c'est qu'il condamne sévèrement dans les catholiques, à qui il l'impute par calomnie, ce qu'il trouve effectivement et ce qu'il tolère dans les luthériens.

Mais, de peur qu'il ne s'imagine que ce qu'il trouve dans mon Catéchisme soit ma doctrine particulière, je veux bien lui déclarer que s'il s'est trouvé des auteurs parmi nous qui aient ôté l'obligation d'aimer Dieu par un acte spécial, ou qui aient voulu la réduire à quatre ou cinq actes dans la vie, les papes, les évêques et les facultés de théologie s'y sont opposés par de sévères censures : témoin ces propositions censurées à Rome par les papes Alexandre VII et Innocent XI [2], avec l'applaudissement de tout l'ordre épiscopal et de toute l'Église catholique : « L'on n'est tenu de former en aucun temps de la vie des actes de foi, d'espérance et de charité, en vertu des préceptes qui appartiennent à ces vertus [3]. Nous n'osons pas décider si c'est pécher mortellement que de ne former qu'une seule fois en sa vie un acte d'amour de Dieu. Il est probable que le précepte de l'amour de Dieu n'oblige pas, même à la rigueur, tous les cinq ans ; il n'oblige que lorsqu'il est nécessaire pour être justifié et que nous n'en avons point d'autre moyen [4]. » On fait voir, en condamnant ces propositions autant absurdes qu'impies, que le précepte de l'amour de Dieu oblige les chrétiens, et ne les oblige pas pour une foi ni dans un certain temps seulement, mais continuellement et toujours, à la manière qu'on vient d'expliquer.

Il seroit aisé de vous faire voir que de semblables propositions ont été souvent condamnées par les papes, par les évêques et par les universités, si c'en étoit ici le lieu. Écoutez-moi donc, mes chers Frères, et ne vous laissez point séduire par ces paroles de mensonge : Les catholiques tolèrent toutes les mauvaises doctrines, et jusqu'à celle qui nie la nécessité d'aimer Dieu. Vous voyez, par ces censures, comme

1. 2e *catéch.*, 4 part., leç. 5.
2. Prop. damn. ab. Alex. VII, 24 sept. 1665, et ab Innoc. XI, 2 mart. 1679.
3. Prop. 1 Alex. VII. — 4. Innoc. XI, prop. 5, 6, 7.

on les tolère : mais, ô Dieu, vous êtes juste! ceux qui nous accusent faussement de les tolérer, livrés à l'esprit d'erreur en punition de leurs calomnies, sont eux-mêmes coupables du crime qu'ils nous imposent, puisqu'ils tolèrent ces erreurs dans les luthériens, parmi lesquels ils sont forcés de les reconnoître d'une manière plus insupportable qu'elles ne se sont jamais trouvées dans aucuns auteurs.

C'est à quoi les pousse, malgré qu'ils en aient, cette malheureuse compensation de dogmes qu'ils ne cessent de négocier avec ceux de la Confession d'Augsbourg par toutes sortes de moyens. Votre ministre s'est offensé d'une manière terrible, de ce que j'ai osé lui reprocher ce commerce infâme. « Je n'ai pu, dit-il (*Lettre* x), lire sans pitié ces paroles de M. de Meaux : Après toutes ces vigoureuses récriminations que font les calvinistes aux luthériens, on croiroit que le ministre Jurieu va conclure à détester dans les luthériens tant d'abominables excès, tant de visibles contradictions, un aveuglement si manifeste. Point du tout ; il n'accuse les luthériens de tant d'énormes erreurs que pour en venir à la paix.... Nous vous passons tous les prodiges de votre doctrine ; nous vous passons votre monstrueuse ubiquité ; nous vous passons votre demi-pélagianisme ; nous vous passons ce dogme affreux qui veut que les bonnes œuvres ne soient pas nécessaires au salut : passez-nous donc aussi les décrets absolus, la grâce irrésistible, la certitude du salut [1], » etc. Je reconnois mes paroles, il les a fidèlement rapportées ; et « voilà, poursuit-il, ce que j'appelle faire le comédien et le déclamateur sans jugement et sans foi. Il n'est point vrai qu'on reconnoisse dans les luthériens des dogmes énormes, des prodiges de doctrine, d'abominables excès. » Prêtez l'oreille, mes Frères. L'ubiquité, constamment enseignée par les luthériens, n'est plus un monstre de doctrine : laissons celui-là, qui trouvera sa place ailleurs. L'erreur d'attribuer à l'homme le commencement, et par là tout l'ouvrage de son salut ; celle de dire que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, et qu'en effet on est sauvé sans les vertus, sans leur exercice et sans celui de l'amour de Dieu, n'est pas un dogme énorme, ni un abominable excès : tout cela est supportable ; car il a la marque du luthéranisme, qui rend tout sacré et inviolable. Retenez bien, mes Frères, ce que dit ici votre ministre ; mais écoutez comme il continue : « C'est être comédien, encore une fois, que d'appeler ainsi des erreurs humaines. » Remarquez encore : toutes ces erreurs des luthériens ne sont plus que des erreurs humaines, c'est-à-dire très-supportables, « auprès desquelles les erreurs des molinistes, et celles des défenseurs de la souveraine autorité papale, sont de vrais monstres, que M. Bossuet tolère pourtant dans son Église, quoiqu'il fasse profession de ne pas les croire. Je n'offre point la tolérance aux luthériens pour les abominables dogmes : que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire pour être sauvé.... » Rompez donc avec eux, puisque vous venez de les convaincre de cette erreur. Mais, après ce petit mot d'interruption, reprenons les paroles du ministre. « Je n'offre point, poursuit-il, la tolérance aux lu-

1. *Var.*, Addit. au liv. XIV.

thériens pour les abominables dogmes : que la fornication n'est point un péché mortel; que la sodomie et les autres impuretés contre nature ne sont que des péchés véniels; qu'on peut tuer un ennemi pour un écu, à plus forte raison pour mettre son honneur en sûreté. Ce sont là des abominations que M. Bossuet tolère dans son Église. » Quoi! mes Frères, sous les yeux de Dieu oser dire qu'aucun auteur catholique ait pu tenir pour péchés véniels les impuretés qu'on vient d'entendre? J'en rougis pour votre ministre. Il n'en nommera jamais un seul. Que s'il y a quelque malheureux qui ait enseigné, dans quelques cas métaphysiques, qu'on peut s'opposer à la violence jusqu'à tuer un voleur qui veut vous ravir un écu, son opinion est réprouvée par les censures dont on a parlé; et on n'en souffre les auteurs dans l'Église, que parce qu'ils sont soumis à ses décrets.

Mais voyons s'il en est ainsi de l'échange qu'on négocie avec les luthériens. Le ministre se tourmente en vain pour s'en excuser: c'est lui-même qui parle en ces termes au docteur Scultet dans sa Consultation pour la paix entre les protestants: « Le dernier argument, dit-il, qui persuade une mutuelle tolérance, c'est que les réformés ne demandent rien qu'ils n'offrent. Nous demandons la tolérance pour notre dogme que vous appelez particularisme, c'est-à-dire pour la certitude du salut, et les autres de cette nature dont nous avons tant parlé. On ne doit point la tolérance, mais le consentement, à la vérité: mais, supposé que le particularisme soit une erreur, nous vous offrons la tolérance pour des erreurs bien plus importantes. » Là il fait un long dénombrement des erreurs des luthériens qu'on vient de voir: il est tout prêt à communier avec ceux qui les enseignent; ou plutôt, en tant qu'en lui est, il y communie en effet, lui et tous ceux de son parti, puisqu'ils offrent la communion aux luthériens avec ces erreurs; et ils ont trouvé le moyen, en faisant semblant de les rejeter, de s'en rendre en effet coupables puisqu'ils y consentent.

Après cela, faut-il avoir de la conscience pour nier qu'on ait proposé ce honteux échange de dogmes? Le voilà en termes formels dans les écrits de votre ministre; et le public peut voir à présent qui est le comédien, qui est le déclamateur, qui est l'homme sans jugement et sans foi; de moi qui lui reproche ce lâche traité, ou de lui qui le fait. Mais je ne m'étonne pas qu'il en ait honte; car, après tout, qui vous a permis de négocier à la face de tout l'univers de tels accommodements, et d'acheter la communion des luthériens aux dépens de la grâce de Jésus-Christ, et des préceptes les plus sacrés de l'Évangile? Qui vous a, dis-je, donné le pouvoir de recevoir à la sainte table les ennemis de la grâce, qui en attribuent les premiers dons au libre arbitre; et les ennemis de ces saints préceptes, qui nient qu'il soit nécessaire de les pratiquer pour se sauver? On voit bien que la sainte table ne vous est de rien; et si vous vous en croyiez les dispensateurs véritables, vous ne l'abandonneriez pas à des gens que vous avez convaincus de tant d'erreurs capitales. Mais encore, par quels moyens prétendez-vous parvenir à cette union tant désirée avec les luthériens? Par l'autorité des princes. Selon vous ce sera aux princes à déterminer

les articles dont on pourra convenir, et ceux qu'on pourra du moins tolérer [1]. M. Jurieu ne nie pas du moins qu'il n'ait fait la proposition de rendre les princes et leurs conseillers souverains arbitres des points qu'on pourra concilier, et de la manière de le faire; ce qui est remettre entre leurs mains l'essentiel de la religion. Et pourquoi leur donner tout ce pouvoir? « Parce que, dit-il [2], toute la Réforme s'est faite par leur autorité. » Vous ne m'en croyez pas, quand je vous le dis; mais votre ministre l'avoue: à ce coup il a raison. On a vu, dans toute l'Histoire des Variations, que la réforme est l'œuvre des princes et des magistrats: c'est par eux que les ministres se sont établis: c'est par eux qu'ils ont chassé les anciens pasteurs, aussi bien que les anciens dogmes. Après de si grands engagements, il est trop tard pour en revenir; et l'accord des religions doit être l'ouvrage de ceux par qui elles se sont formées. Mais il y a encore une autre raison de leur soumettre tout: « parce que, ajoute M. Jurieu, les ecclésiastiques sont toujours trop attachés à leurs sentiments. » C'est pourquoi il faut appeler les « politiques, » qui apparemment feront meilleur marché de la religion. Jugez-en vous-mêmes, mes Frères : qu'est-ce qu'une religion où la politique domine, et domine jusqu'à un excès si honteux? C'est aux princes et aux politiques que votre ministre permet de déterminer de la doctrine, et de prescrire les conditions sous lesquelles on donnera le sacrement de Notre-Seigneur. Les théologiens commenceront « par jurer » qu'ils se soumettront à l'accord des religions qu'auront fait les princes [3]. C'est la loi que leur impose M. Jurieu, sans quoi il ne voit point d'union à espérer: les pasteurs prêcheront ce que les princes auront ordonné, et distribueront la cène à leur mandement. Mais qui les a préposés pour cela? Est-ce aux princes que Jésus-Christ a dit: « Faites ceci, » et « je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles? » Ou bien est-ce sur la Confession et la foi des princes qu'il a fondé son Église, et qu'il lui a promis une éternelle stabilité contre l'enfer? Les luthériens se tiennent plus fermes, je l'avoue, et ne semblent pas disposés à entrer dans ces honteux accommodements. Les ministres calvinistes ont toujours fait toutes les avances; et celle que fait ici M. Jurieu ne dégénère pas de toutes les autres.

Le ministre n'a osé toucher tous ces endroits: je vois bien qu'il a rougi pour la Réforme, où l'on négocie de tels traités à la vue de tout l'univers. Mais, direz-vous, qui l'en avoue? Ce seroit à vous à le savoir. Mais non. Quand la politique du parti fit résoudre qu'on recevroit les luthériens à la cène, et que le synode de Charenton en eut fait la décision, il fallut bien y passer. Il en seroit de même en cette occasion. On vous dira éternellement qu'on vous laisse la liberté de juger de tout, et même de vos synodes; mais on sait bien qu'on ne manque pas de vous mener où l'on veut sous ce prétexte.

Vous pouvez voir maintenant combien est vain le discours de M. Jurieu, lorsqu'en tant d'endroits de ses Lettres il tâche de vous faire ac-

1. *Consult. de pace*, cap. XII, p. 260 et seq.; *Var.*, Addit. au liv. XIV.
2. *Consult.*, ibid., *Var.*, ibid. — 3. Ibid.

croire que les erreurs des luthériens ne font rien contre vous. Elles font si bien contre vous, qu'elles vous convainquent de tolérer l'anéantissement de la grâce, celui de la charité et des bonnes œuvres, et toutes les autres impiétés que le ministre Jurieu a reprochées aux luthériens. Je ne m'étonne donc pas s'il ne veut plus maintenant les en avoir convaincus : c'est visiblement qu'il rougit d'avoir par là convaincu toute la Réforme d'une impiété manifeste. Toute la Réforme est convaincue d'avoir commencé par le blasphème, en faisant Dieu auteur du péché, et en niant le libre arbitre. Le calviniste persiste dans cette impiété : que si le luthéranisme s'en corrige, c'est pour aller à l'impiété opposée, et de l'excès de nier le libre arbitre à l'excès de lui donner tout. Le calvinisme à la vérité n'enseigne pas une erreur si préjudiciable au salut; mais il l'approuve dans les luthériens, assez pour les recevoir au nombre des enfants de Dieu. Il approuve de la même sorte d'autres grossières et insupportables erreurs, et même celle d'avoir rejeté le nécessité des bonnes œuvres pour obtenir le salut. Ainsi les luthériens sèment ces erreurs; les calvinistes marchent après pour les recueillir, et ce que ceux-là font par erreur, les autres, comme on a vu, le font par consentement : et voilà en trois mots l'état présent de la Réforme.

Mais il faut passer à d'autres matières; et après vous avoir montré la Réforme condamnée par son propre jugement, il reste encore à vous faire voir l'Église romaine, elle que les protestants chargent de tant d'opprobres, justifiée néanmoins, non-seulement par des conséquences tirées de leurs principes, mais encore en termes formels et de leur aveu. Ce sera le sujet de l'Avertissement suivant. En attendant qu'il paroisse, ô Seigneur, écoutez-moi! O Seigneur, on m'a appelé à votre terrible jugement comme un calomniateur qui imputoit des impiétés, des blasphèmes, d'intolérables erreurs à la Réforme; et qui non-seulement lui imputoit tous ces crimes, mais encore qui accusoit un ministre de les avoir avoués : ô Seigneur, c'est devant vous que j'ai été accusé : c'est aussi sous vos yeux que j'ai écrit ce discours; et vous savez combien je suis éloigné de vouloir rien ajouter aux excès déjà si étranges des prétendus Réformés. Si j'ai dit la vérité, si j'ai convaincu de blasphème et de calomnie ceux qui m'ont appelé à votre jugement, comme un calomniateur, un homme sans foi, sans honneur, sans conscience, justifiez-moi devant eux. Qu'ils rougissent; qu'ils soient confondus : mais, ô Dieu, je vous en conjure, que ce soit de cette confusion salutaire qui opère le repentir et le salut.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

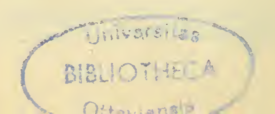
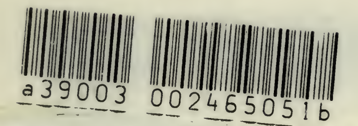


TABLE.

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 408-94.

Imprimerie L. Toinon et Ce, à Saint-Germain.


a39003 002465051b

